مكتبة الأسرة ٢٠٠٦

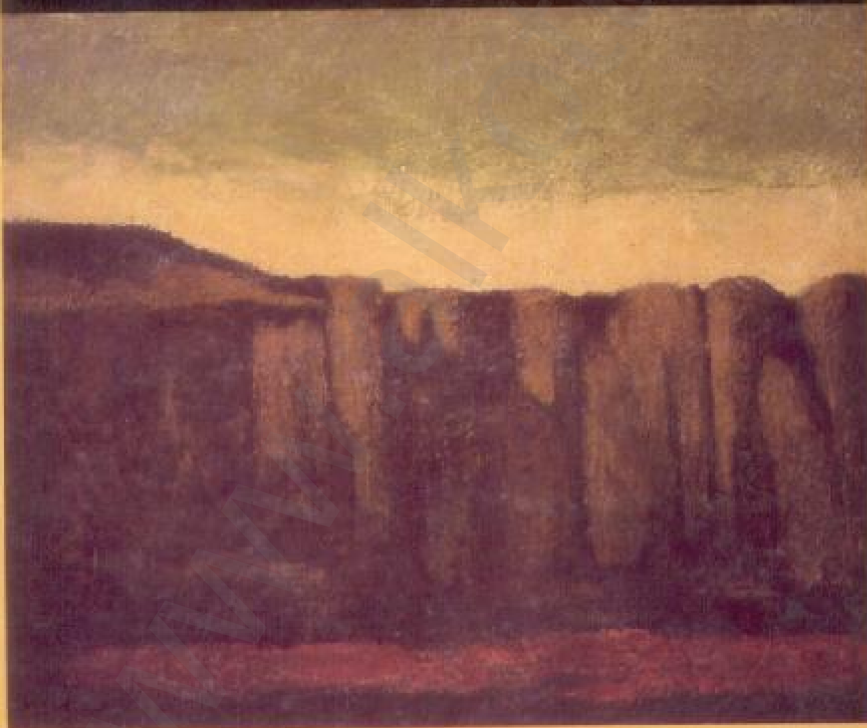
سلسلة المئويات

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

تحليل ونقد

وضعه بالفرنسية
دكتور طه حسين

نقله إلى العربية
محمد عبد الله عنان



فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

تحليل ونقد

وضعه بالفرنسية

دكتور طه حسين

نقله إلى العربية

محمد عبد الله عنان

مكتبة الأسرة

٢٠٠٦

كلمة المترجم

وضع صديقى العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية فى سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوق باهر، ثم منحتها الكوليج دى فرانس جائزة سنتور المعروفة.

وطبيعى ألا يحجب بحث فى فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلاً عن قراء العربية لا سيما إذا كان واضعه من أبنائها، وقد كان من حسن ظن صديقى المؤلف أن عهد إلىَّ بترجمة الرسالة؛ لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فقمت بالمهمة، وقرأت عليه الترجمة، وأحسبنى لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه إلى العربية كما كان يود أن يخرجه.

وليس لى وأنا مترجم الرسالة أن تعرض لها بخير أو شر، غير أنى أذكّر قراء العربية بأن مؤلف «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» قد تقدم إليهم قبل ذلك برسالة فى «ذكرى أبى العلاء» التى يمكن أن يقال إنها أول بحث علمى منظم كتب عن ذلك الشاعر، وأن رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبى العلاء، وأنها كذلك أول بحث علمى منظم كُتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته فى التاريخ والاجتماع.

كذلك ليس لى أن أقدم مؤلف الرسالة إلى القارئ وله من علمه الغزير، وأدبه الجم، وآثاره المتعددة، ما يغنيه عن أية تقدمة.

القاهرة فى فبراير ١٩٢٥م

محمد عبد الله عنان

المحامى

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية إلى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق، لم يتصف به أحد من المسلمين، أساتذة كانوا أم تلامـــذة[1]، أولهمـا أبو العـلاء المعرى (٣٦٣ ـ ٤٤٨هـ) (٩٧٣ ـ ١٠٥٨م) الذى استحدث فى آدابنا صنفين لم ينسج على منوالهمـا أحد منذ عهده، فقد استعرض فى مجموعة شعرية اسمها «اللزوميات» فلسفة باهرة تفيض زهدًا وتشاؤمًا حتى قيل إنه لوكريس العرب[2]، وتخيل لنا فى شبه قصة اسمها «رسالة الغفران» ـ التى تذكرنا قراءتها «بالكوميديا الإلهية[3]» ـ رحلة إلى العالم الآخر، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفًا قويًا رائعًا.

أما عمل الثانى فطبيعته تخالف عمل الأول تمام الخلاف. وقد لا يجب أن نصفها بالعبقرية، كان ابن خلدون عقلية عملية، لم تمكنه حياته الدبلوماسية،

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير أبى العلاء. ولكن ليس ثمة من دليل تاريخى يؤيد أن عمر قرأ شعر أبى العلاء. هذا فضلا عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مظلمًا إذ تشاؤم الفرس طروبًا بهيجًا، ولئن تشابهت كتاباتهما من بعض الوجوه فإن أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالإفاضة فى المقارنة بينهما.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقالة أبى العلاء المعرى.

(٣) للشاعر الإيطالى دانتى الجيبرى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١).

التى امتزجت أيما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية، من أن يطيل التأمل نفسه أو فى الحياة الأخرى، على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الإسلام ومختلف النظريات الفلسفية التى عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه.

ولما كنت قد درست حياة أبى العلاء ومؤلفاته فى رسالة قدمتها إلى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون، أو بالأحرى ذلك الجزء المبتكر حقًا من مؤلفه، وهو الذى حوى بحثًا سابقًا لعصره سمى فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية.

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحثها غير عالم ومستشرق أوروبى ولا سيما فى فرنسا، ولكن المستشرقين يعنون كثيرًا باللغة ويستمسكون باللفظ دون المعنى. أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة دى سلان الفرنسية[1] وهى ترجمة قيمة جدًا صحيحة فى مجموعها. على أنها ككل التراجم لا سيما التى من العربية إلى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدعت الباحثين فى فهم نظريات الفيلسوف الحقة. ولا غرو فإن أبناء العربية أنفسهم لا يفهمون الكتب القديمة دون مشقة.

أما أنا فسأعنى بأن أقدم للقارئ فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التى لم تعتد كثيرًا درس الفلسفة الإسلامية، وسأحافظ مع ذلك على الروح العربى الذى يظهر فيه جليًا جدل القرون الوسطى.

ولن أعنى باللغة أو تعداد المراجع، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولاسيما المسيو كازانوفا الذى عنى بها عناية خاصة، وإن أكن قد فعلت ذلك فى بعض المواقف فذلك لكى أعرض رأيًا لم يفكر فيه المستشرقون ولكنى رأيته

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857-1864).

مقنعًا وبسيطًا جدًا، ولكى أناقش خطأ فى الترجمة أدى إلى خطأ بعض الباحثين فى فلسفة ابن خلدون.

وليسمح لى بأن أعتذر عن أسلوبى (الفرنسى إذا ما بدا بلا ريب فى كثير من المواضع ركيكًا أو خاطئًا، وكذلك عن الأغلاط المطبعية التى قد تقع فى هذه الرسالة فما كنت إلا غريبًا وأعمى.

وإذ كنت طالبًا بالجامعة المصرية منذ تأسيسها، وكانت قد أرسلتنى إلى فرنسا لأتمم دراستى فإنى أقدم إليها ثمرة مجهودى الضعيف لأعرب لها عن حبى القديم وشكرى العميق بالنيابة عن الشبيبة المصرية التى تشجعها وتساعدها على تنمية جهودها العقلية بإنشاء روابط علمية بين مصر وأوربا تقوى أواصرها على مر الأيام، ولا ريب أن الجامعات التى ترسل هى طلبتها إليها تمكنها من اجتناء الثمار المنشودة وتفوز هى أيضا منها بقسط وافر.

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراستى فى السربون (كتب المؤلف هذه الرسالة سنة ١٩١٧)وإنى لأسجل هنا مع الإعجاب بكل ما يمثله ذلك العهد من الذكاء الفرنسى والحضارة الفرنسية ما تمكنه جوانحى من الإخلاص نحو رفق المسيو. كروازيه وجميع أساتذتى، وما أشعر به من السرور إذ أعد الاستمرار فى العمل بإرشادهم.

وأريد أن أسجل أيضًا سرورى وانتفاعى بما أسمع فى كلية فرنسا (كوليج دى فرانس) من الدروس القيمة التى يلقيها المسيو كازانوفا أستاذ اللغة والآداب العربية فإليه يرجع الفضل فى إمدادى بأكبر قسط من المساعدة فى وضع هذا المؤلف، وهو الذى أمدنى بثبت مراجع نفيسة بل قد أعارنى بعض الكتب التى كنت فى حاجة إليها، والأستاذ كازانوفا صديق مخلص للعرب ولمصر، وقد عنى بموضوع رسالتى؛ لأن ابن خلدون من أحب المؤلفين إليه، وما فتىء يرعانى بعطفه الشديد، وإنى لأذكر مع الارتياح أحاديثه التى كان يبدو فيها نحوى فى الوقت نفسه الأستاذ المعلم والصديق الناصح. وأختتم بأن أقدم إليه شكرى الجزيل مرة أخرى.

«ثبت بالمراجع»

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asiatique, 1825.

Biographie universelle, t, XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Saci.

Graberg de Hemsoe-Account of the great historicallwork of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Tansactions of the Royal Asiatic Society of great Britain and Ireland Vol. III Londres 1833.

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche, Wien 1879.

Flint-History of the phiosophy of history, Edinbourge et Londres 1893 p. 157-71.

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue deans La Rifroma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 (25 Agosto 1896).

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier. Maloine édit. Paris 1905 (chap).

T. J. de Boer-Geschichte der Philosophie im Islam 1901, p. 177-84.

R. Altamira-Notes solre la doctrina historica de Abenjaldun (fait partie de: homenage a Francisco Codera, Saragoza, 1904).

Cl. Huart-Littérature arabe.

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée).

جورجي بك زيدان ـ تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣.

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Ch. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales.

G. Tarde-es lois de l'imitation, étude sociologique.

E. Durkeim-Les règles de la Méthode sociologique.

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans, l'Année sociologique 1896-1897.

C. Bouglé-Qu-est-ce que la Sociologie?

L. Lévy Bruhl-La Philosophied;Auguste Comte

الشهرستاني: الملل والنحل.

الماوردي: الأحكام السلطانية.

الفصل الأول

ابن خلدون

حياته ـ أخلاقه ـ مؤلفه

- ١ -

ينتسب أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون إلى أسرة عربية نزحت إلى إسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة[1] أى حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس.

وكان رأس هذه الأسرة «خلدون» الذى قدم إلى إسبانيا يدعى خالد بن عثمان ابن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر. فإذا كان هذا النسب صحيحًا فإن مؤلفنا يكون سليلاً لأمير من قبيلة كندة الشهيرة. وقد قدم الأمير وائل بن حجر إلى النبى ﷺ وأسلم على يديه، ويروى أن النبى ﷺ دعا له ولعقبه إلى يوم القيامة.

ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً فى صحة نسبه، فهو يجد أن بينه وبين أول خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقًا لقاعدة قررها فى مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بالأحرى واحد وعشرون إذ يجب طبقًا لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول «خلدون» سبعة قرون.

---

(١) لا نعلم مصدرًا يؤيد ما قاله المسيو هويار فى كتابه (الأدب العربى Littérature Arabe) ص ٣٤٥ من «أن جده خالدا قدم إلى إسبانيا مع أحد الجيوش فى القرن الثالث للهجرة...».

وإذا كان المؤلف يشك فى صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن انتساب أول خلدون إلى وائل، فإن العرب منذ عهد النبى ﷺ إلى فتح إسبانيا لم يستعملوا الكتابة إلا نادرًا. وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد ينتمى إلى أسرة خلدون أو إلى النسابة ابن حزم (٩٩٥ ـ ١٠٦٤م) الذى كان أول من تكلم عنه. وليس بوسعنا أن نصدق كل ما تسطره لنا كتب الأنساب، أولا لأنها كتبت فى عهد متأخر، وثانيًا لأنها لا تستند إلى أساس تاريخى، وأخيرًا لأنه يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقى التقاليد العربية قد نسخت فى القرنين الثانى والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقًا لكبار الأغنياء.

ويذكر التاريخ لأول مرة أسرة ابن خلدون فى أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم فى أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه إلى عاطفة العصبية التى كان تجيش بها دائمًا صدور القبائل اليمنية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها. ويذكر أن شخصًا اسمه كريب سليل لتلك الأسرة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠هـ (٨٩٣م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والخديعة السياسية أن ينشئ فيها بلاطًا سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع وإلى نهاية حكم الأمويين، وشغل أبناؤه مناصب الوزارة لبنى عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس، ولما اقترب النصارى من المدينة فى القرن السابع نزحت أسرة خلدون إلى إفريقية والتحقت ببلاط بنى حفص بن تونس وشغلت هنالك عدة مناصب، ويدل تاريخها على أنها كانت تطمع دائمًا إلى السلطة، ولئن صدقنا نسبها الذى يرجعها إلى قبيلة كندة فإنا نميل إلى الاعتقاد أن للوراثة دخلاً كبيرًا فى المعارك السياسية التى خاض مؤلفنا غمارها.

ولد ابن خلدون بتونس فى أول رمضان سنة ٧٣٢هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢م) ولم يقل لنا فى ترجمته شيئًا عن تربيته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء حداثته وحياته العائلية على أنه عنى بالإفاضة فى تعلمه وفى الكتب التى درسها فى مختلف العلوم التى كانت تدرس حينئذ فى تونس. وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين واللغة، وكان أول أستاذ لولده جريًا

على سنة قديمة فى المشرق. ولم يقل لنا ابن خلدون شيئًا عن العلوم التى تلقاها عن أبيه، على أنه من المحتمل بالقياس إلى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والأدب والفقه، ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب إلى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبحرهم فى المواد التى درسوها. وفى ذلك شىء من الزهو إذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن فى وسعنا أن نثق بكفاية أولئك: الذين كونوه لاسيما وأنه يصر دائمًا على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ فى العلم والعرفان.

ويذكر لنا فى مقدمته أن الكتب التى درسها فى حداثته وصباه كانت نادرة فى تونس، وهذا هو السبب فى أن عددها بالتفصيل لاسيما وأنه كتب ترجمة حياته فى القاهرة حيث كان من المحتوم عليه ألا يبدو أقل شأنًا من منافسيه أساتذة الأزهر بيد أنه يجب أن نرتاب قليلا فى تلك التفصيلات. وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعى ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلاً أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ ـ ١٢٤٩م) كان من بين الكتب التى يقول إنه درسها فى تونس ويعده ضمن كتب الفقه المالكى فى ترجمته وفى مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب فى «أصول الفقه». وهو مؤلف جم الانتشار لا يزال يدرس فى الأزهر حتى يومنا هذا، ومؤلفه مالكى المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع فى المذاهب كلها وهو علم خاص.

وفى وسعنا أن نرتاب أيضًا فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغانى الشهير، فإنه فى ترجمته يزعم أنه استظهر جزءًا منه، وفى مقدمته يندب استحالة الحصول على نسخة منه، وعلى هذا فإنا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم.

ومهما يكن من الأمر فإن التربية التى تلقاها ابن خلدون فى حداثته وصباه لم تكن خارقة ولم تتعد فى مجموعها ما يتلقاه اليوم فتيان الأزهر، على أن يقال إنها كانت عظيمة جدًا بالقياس إلى مستوى التربية فى وطنه.

فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع، ودرس السنة على كتابين شهيرين هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبذ من صحيح البخارى، ويدل الفصلان اللذان كتبهما فى مقدمته عن المهدى ونهاية العالم أنه كان متقنًا لدرس السنة. ودرس الفقه فى عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو «المدونة». أما النحو واللغة فيقول المؤلف إنه درس فيها كتابًا معروفًا جدًا هو «التسهيل» وإنه استظهر كثيرًا من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيرًا من نظم العصر العباسى. أما العلوم فلم يذكر فى الترجمة كتبًا عنها ولكنه يقول إنه درس المنطق والكلام، ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفلسفية لم تنضج إلا فيما بعد لاسيما فى الاثنى عشر عامًا التى قضاها بالقاهرة، وإذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه التاريخى يشهدان بأنه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله فى دراسته الأولى فإن ذلك يرجع إلى أسفاره وإلى المكاتب العديدة التى بحث فيها فى مراكش وغرناطة والقاهرة ودمشق، يذكر لنا المؤلف فى ترجمته أنه أتم دراسته فى سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى «الإجازة» التى هى نوع من الشهادة يمنحها الأستاذ لتلميذه إذا آنس منه القدرة على تدريس ما علمه له. وفيها يعدد الأستاذ من كانوا أساتذة له وما ناله من الإجازات حتى يصل إلى أول عالم قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم. ثم يرخص لتلميذه أن يدرس بدوره وتحت تبعته، ولا يزال يعمل فى الأزهر بهذه الإجازة فى مادتى السنة ودرس القرآن فقط. كان ابن خلدون يحمل إذًا عدة إجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير فى سنة ٧٤٩هـ (١٣٤٨ - ٤٩م) إلى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذى كانت تشغله أسرته دائمًا فى البلاط. فعين كاتباً للعلامة، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشارة السلطان. ومن ذلك الحين ثارت فى نفس الفتى شهوة الصراع والدس التى عرفت بها أسرته منذ قرون مضت إذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كنده اليمنية. ولم يمض زمن قليل على عمله فى ذلك المنصب حتى اضطر السلطان إلى مغادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف،

ورافقه ابن خلدون بنية الفرار، إذ يقول إنه ما كاد يصل إلى حدود مراكش حتى عبرها إلى فاس. وقد زعم أنه سافر إليها ليسد حاجته العلمية؛ لأن العلماء وكبار الأساتذة غادروا تونس إليها عقب إخفاق حملة سلطان مراكش على تونس. على أنه يسوغ لنا أن نرتاب فى ذلك التعليل. وقد يكون ابن خلدون أصرح لو قال إنه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراكش فأراد أن يغادر تونس إلى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان أبى إسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود.

وبعد أن عبثت به الأقدار حينما قدم إلى السلطان أبى عنان فضمه إلى هيئة علمائه أو الهيئة التى تبحث فى المسائل الدينية والنحوية بحضرة السلطان، ثم عينه السلطان بعد ذلك أمينًا لشئونه (سكرتيرًا) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه، إذ يقول إن أحدًا من أجداده لم يشغل مثله. وقد كان حين مثوله إلى فاس يطمح إلى نيل منصب سام فى البلاط ناسيًا صغر سنه. فحمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يراسل الأمير محمدًا المهدى حاكم بجاية الذى كان حينئذ سجينًا بفاس، وأخذا يدبران معًا أسباب ثورة تعيد إلى الأمير سلطانه على أن يكون ابن خلدون وزيرًا له، ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤلف فى غيابة السجن حيث قضى أعوامًا ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦ - ٧٥٩هـ) وعندئذ خلى سبيله القائم بشئون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والعطاء. على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجميل للمحسن إليه، وسرعان ما تعين أمينًا لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد فى فاس، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عظماء المملكة نصرة لأحد أمراء مراكش، وكان ذلك الأمير منفيًا فى الأندلس فعاد مطالبًا بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام فى البلاط. فلما تم له ما أراد عين المؤلف أمينًا للسلطان ومديرًا لخزائنه نقم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به إلى السلطان، فآنس منه فتورًا لم يخاطبه فى شأنه. فائتمر به من عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له ولحاكم بجاية، ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح.

على أن المؤلف لم يقنع بذلك لأنه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره.

ولما رأى أنه لم يبق ثمة مطمع له بفاس وخشى أن تؤدى به دسائسه إلى عاقبة وخيمة سعى فى العودة إلى وطنه معتزمًا السفر إلى تلمسان ليساعد سلطانه على حكومة مراكش، ولكن عمر ارتاب فى أمره فأذن له فى السفر حينما شاء خلا تلمسان، فأجاز المؤلف البحر إلى الأندلس (٧٦٤هـ).

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة إلى محمد الخامس سلطان غرناطة وإلى وزيره لسان الدين ابن الخطيب حينما التجأ إلى بلاط فاس. فاستقبلاه بالترحاب والتكريم، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده إلى أشبيلية سفيرًا إلى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة، فرأى المؤلف المدينة التى سطع فيها نجم أسرته: على أنه لم يتأثر كثيرًا بذلك إذ كانت عقليته أكثر رزانة وثباتًا، والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعده فى ذلك طبيب يهودى تكلم عن أسرته. بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاءه ووعده بأن يرد له تراث أسرة خلدون فهل نجح فى سفارته؟ يجب أن نعتقد ذلك، لأنه مذ عاد إلى غرناطة أجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة. فاستقدم عندئذٍ زوجه وأولاده وانتظم فى سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح. على أن الحسد ما لبث أن دب فى نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فنهض لمناوأته.

وفى ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذى استعاد ملكه يدعوه فيها إلى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد إلى إفريقية سنة ٧٦٦هـ.

وتقلد فى بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حينا بالتعليم وتنظيم شئون الدولة. ولكن سلطان بجاية ما لبث أن قُتل فى حرب نشبت بينه وبين أخيه ملك قسنطينة، ولم ير صديقه ووزيره ابن خلدون خيرًا من تسليم المدينة إلى الظافر، على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود إلى بسكرة حيث أخذ فى مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس وتحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة.

ولسنا فى مقام الإفاضة فى شرح الدسائس التى دبرها ابن خلدون فى بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها، ويكفى أن نذكر أنه بعد أن غدا خادمًا أمينًا لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراكش. وبعد صروف عدة عاد إلى فاس وحاول أن يستعيد مركزه فى البلاط ثانية ولكنه أخفق فى ذلك، واضطر إلى مغادرة مراكش والسفر إلى إسبانيا (٧٧٦هـ - ١٣٧٤م).

على أنه لم يلق فى تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة إذ كان السلطان مضطغنا عليه لأنه سعى وهو بفاس فى مساعدة وزيره المنفى، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون، لذلك اضطره إلى العودة إلى إفريقية.

وهنالك ألفى ابن خلدون نفسه فى قبضة سلطان تلمسان الذى خانه من قبل ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له، فالتزم السكينة حينًا من الزمن. ثم احتاج السلطان إلى معونته وأوفده بمهمة إلى قبيلة بدوية. ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فتظاهر بقبول المهمة، ولم يكد يخرج من المدينة حتى يمم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف. ومن ثم أرسل يعتذر إلى السلطان واستقدم أسرته وأقام هنالك فى قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦هـ).

عاش المؤلف فى ذلك المقام أعوامًا أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة، ويقول إنه كتب مقدمته هنالك، ولكن سنرى أنه نقحها غير مرة لا سيما بعد رحلته فى المشرق وإقامته نهائيًا بمصر.

ولم يلق ابن خلدون نجاحًا ثابتًا فى الحياة السياسية منذ خيبته الأخيرة فى بلاط فاس فبذل جهودًا كبيرة لم تؤد إلى تحقيق غرض من أغراضه، ولا ريب أنه كان يحق لملوك إفريقية الشمالية أن يرتابوا فى رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التى أوجزنا سردها، ويقول ابن خلدون إنه كان فى حاجة إلى مراجعة كثير من الكتب التى لا توجد إلا فى مكاتب المدن الكبيرة ليتمم مؤلفه، وأنه نظرًا لمرضه مرضًا طال أمده فكر فى مسقط رأسه واعتزم العودة

إليه، على أنه لم يكن فى وسعه أن يعود إلى بلد غير تونس إذ أغلقت دونه إفريقية الوسطى وإسبانيا ومراكش. فعاد إلى تونس وأحسن سلطانها استقباله، وتفضل على قوله باستشارته فى شئونه. على أنه لم يتدخل عندئذ فى السياسة. فهل اعتزلها؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته؟ لا ندرى، ولكنه انقطع للدرس والتدريس فى المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخى، وسرعان ما ثارت كوامن حسد لم تكن سياسية فى تلك المرة، بل كانت خصومة علمية، ذلك أن محمد بن عرفة مفتى تونس ورفيق ابن خلدون فى المدرسة حقد عليه لشهرته واغتاظ خاصة إذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه.

فأشهر عليه دعوة مزدوجة فى البلاط وفى المدينة وصوره فى صورة رجل خطر وأذاع عنه أشنع التهم، وكان يريد أن ينفى ابن خلدون، ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط. ثم اصطحبه فى إحدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل إلى المشرق محتجًا بالسفر إلى مكة لأداء فريضة الحج، وركب البحر إلى الإسكندرية فى سنة ٧٨٤هـ فبلغها بعد أربعين يومًا، ووافق قدومه إليه تولية الملك الظاهر (برقوق)، ومكث بها شهرًا غيَّر فى خلاله عزمه ويمم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم، والظاهر أن صيته سبقه إلى مصر، فما كاد يحل بها حتى أقبل إليه طلبة الأزهر يلتمسون دروسه. فبدأ التدريس بالأزهر، ولكن ماذا درس به؟ لم يوضح لنا لا كتبًا ولا مادة.

وقدم إلى السلطان فأجرى عليه رزقًا كالذى كان يجرى على العلماء حينئذ، ثم عينه أستاذًا للفقه المالكى فى الكلية الكاملية التى أسسها السلطان صلاح الدين.

ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دورًا سياسيًا فى بلاط مصر إذ لم يكن باستطاعته ذلك. وقد قضى أعوامًا طويلة فى إفريقية قام خلالها بمهام سياسية فى دول نصف متحضرة، ولكنه فى القاهرة ألفى عالمًا جديدًا، وقد بهره جلال

المدينة حين دخلها فقال بحق: «إن القاهرة عاصمة الإسلام». ذلك إلى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ إلى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقًا لها بطريقة منتظمة موحدة. وكان البلاط والجيش تركيبين فى الجنسية، مصريين فى التربية والعادات. أما العنصر المصرى الخالص فكان يسيطر على السلطتين المدنية والدينية.

وفى سنة ٧٨٦هـ (١٣٨٤م) عين ابن خلدون قاضيًا للمالكية، ويقول إنه لم يقبل ذلك المنصب إلا إرضاء للسلطان. ومع أن لقب قاضى القضاة الذى يتبع ذلك المنصب كان لقبًا ساميًا فإنه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة. ولم يكن بمصر فى عهد الخلفاء الراشدين وعهد الأمويين والعباسيين إلا قاض واحد، للقضاة كان له الاختصاص القضائى المدنى والجنائى والدينى فى جميع أنحاء القطر، ولم يكن ملزمًا أن يتبع فى أحكامه مذهبًا من المذاهب الأربعة المعروفة، بل كان يختار من أحكامها ما يراه وله أن يحكم باجتهاده الشخصى. وكان يرسل مندوبيه فى جميع الأقاليم، ويدير شئون الوقف واليتامى، ولم تتغير هذه الحال فى عهد الفاطميين. وإذ كان القضاة شيعة فى ذلك العهد ـ مثل الخليفة ـ فقد كانوا يطبقون أحكام الشيعة. فلما تغلَّب صلاح الدين على تلك الأسرة عين قاضيًا شافعيًا وجعل التفوق بمصر للمذهب الشافعى، وطبق فى مصر والشام أحكام ذلك المذهب وتعاليم الأشعرية التى صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه.. وحافظ المماليك على غلبة تلك التعاليم، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الأربعة لأن كلاً منها كان له أتباع فى مصر والشام، وبذلك خلقت مناصب أربعة لقاضى القضاة، ولكن قاضى الشافعية ظل ممتازًا.

كان ابن خلدون إذًا أحد هؤلاء الأربعة. على أنه نقم من قاضى الشافعية، سلطته وأهميته وأخذ فى منافسته، ولكنه أخفق فى محاولته لأنه التزم الصرامة فى أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الأعيان وكبار البلاط الذين كانوا يشفعون عنده. فهل كان ذلك شغفًا منه بالعدالة أو كان رغبة فى التظاهر بالطرافة؟ يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد إلا رضاء الله.

ولم يلبث إلا قليلاً فى ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التى أثارها خصومه عليه فى البلاط وفى الشعب بعزله، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كمدرس. حينئذ أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس فى بلاط مصر، واقتصر أمله على أن يعيش هادئًا فى ظل حماية السلطان واعتبار يرجع إلى علمه فقط.

وفى تلك الآونة نزل به مصاب فادح فإن أسرته التى كان قادمة للإقامة معه غرقت فى البحر ففقد بذلك كما يقول «المال والسعادة والبنين». والظاهر أن ذلك المصاب ذكره بالحج فسافر إلى مكة سنة ٧٨٩هـ (١٣٨٧م) ومنها إلى المدينة، ثم عاد إلى مصر واشتغل بالدرس وبذل لدى السلطان مجهودًا أخيرًا فقابله وقال له إنه دعا له فى البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤثر فى عقليته المملوءة بالأوهام، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح، ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش فى العزلة ولم يشتغل إلا بالدرس (سنة ٧٩٧هـ - ١٣٩٤م).

وتقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧هـ) وإلى هنا أيضًا تقف ترجمة دى سلان. ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها فى فرص كثيرة وهى تتصل فى النهاية حتى سنة ٨٠٧هـ أى إلى ما قبل وفاته بعام واحد. ولقد تفضل المسيو كازانوفا فأطلعنى على صورة فوتوغرافية لتلك النسخة أرسلها إليه أستاذى وصديقى الجليل أحمد زكى باشا، وإنى لشديد الشكر له إذ أطلعنى على تلك النسخة المهمة النافعة التى يعتزم نشرها ونقدها بعد أن يتحقق من صحتها. (على أنى لا أرى محلاً للريب فى صحة تلك التكملة إذ تنم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة فى كتابة التاريخ)، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ المماليك بإيضاح مختصر لمذهبه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع، وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشام لخص تاريخ العالم السياسى وبالغ فى التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى.

أما معظم المعلومات التى أوردها المقريزى وابن قاضى شهبة وابن عربشاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها دى سلان فقليلة الصحة كثيرة النقص.

ولقد امتازت الفترة التى قضاها بمصر بنشاط وافر. فإنه فضلاً عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى مهم. ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ المماليك بالتفصيل يقدم لنا معلومات مهمة عن العلائق السياسية التى كانت بين سلطان مصر وأمراء إفريقية. وقد نجح هو فى توطيد هذه العلائق بنصائح كان يسديها إلى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين إفريقية من جهة أخرى. وقد حمل أولئك السلاطين على أن يرسلوا إلى مصر هدايا كثيرة لا سيما من الجياد، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التى هى طريق طبيعى للمسافرين إلى مكة، فأصغوا إلى نصحه. وقد وصف لنا الهدايا التى تبادلها الفريقان وصفًا غريبًا يوضح لنا حضارة ذلك العصر.

وفى سنة ٨٠١هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه فى القضاء. ثم توفى السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتفض بوفاته نظام الحكومة، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا ألعوبة فى أيدى المماليك.

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل. على أن حادثًا سياسيًا أذكى فى نفسه شهوة الدس، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة فى سنة ٨٠٣هـ (١٤٠٠م). فسار سلطان مصر إلى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها، وأصدر أمره إلى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبًا ابن خلدون، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن فى النهاية، وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لأنه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينة مصر، وإنما كان الدافع للسلطان إلى ذلك عاملان: عامل الزهو وعامل الوهم، فقد كان سلاطين مصر

فى جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى.

ولما وصل القوم إلى دمشق أنزلوا ابن خلدون بالكلية العادلية وانتظروا لقاء تيمورلنك. ويروى أن الجيش المصرى اشتبك مع تيمور فى واقعتين وأن تيمور كان يفكر فى الانسحاب لولا أن مؤامرة دبرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعًا تاركًا دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع.

فخرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم إرادة حاكمها المصرى وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهدًا بالعفو مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة، ولكن ابن خلدون كان حذرًا فلم يتحرك وإن كان قد اشترك فى تدبير الأمر، على أن ذلك الوفد الذى عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفى بوعده فثار أهل دمشق وأبوا التسليم، وخشى ابن خلدون فى تلك المرة أن يقع مصاب أكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهما كلفه ذلك. فأدلوه من الحصون بحبل، وما كاد يغادر المدينة حتى سار إلى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه فقيهًا من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان.

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بعلمه الواسع فى التاريخ والجغرافيا، وإذ أعجبته أجوبته عن عدة أسئلة وجهها إليه عن إفريقية الغربية طلب إليه أن يكتب له وصفًا جغرافيًا لتلك الأقطار. فكتب له ابن خلدون رسالة فى ذلك، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يومًا، وأمر تيمور بترجمتها. فماذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التى دارت بينه وبين الفاتح؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر أو يرافقه إلى بلاده أو ينال منه فقط عفوًا نهائيًا له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى؟

يقول ابن خلدون إنه قدم هدية إلى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها، وأن الهدية مصحف بديع الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحًا فى النبى ﷺ وسجادة وعلبتان من

الحلوى المصرية. وحينما أراد أن يقدمها إليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم إليه التحف واحدة واحدة، وإذ أشكل الأمر على تيمور استفهم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه إظهارًا لإجلاله وقبل البردة. أما الحلوى فيقول ابن خلدون إنه ذاقها طبقًا للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله، وبعد أن شكر ابن خلدون سأله عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له إنه غادر أسرته بإفريقية[١] وأنه وحيد فى دمشق وأنه هو وزملاؤه المصريون فى حاجة إلى حماية الملك، فمنحها إياه تيمور.

وبعد ذلك ببضعة أيام وجد المؤرخ فى حضرة تيمور فقال له «يظهر أن لك بغلة أصيلة» فأجابه ابن خلدون «نعم يا مولاى» قال «هل تبيعها منى؟» أجاب «ليس ثمة بينى وبينك يا مولاى من مساومة وإنى أهبها لك» قال «كلا فقد أردت بشرائها أن أثيبك عن هديتك». وقد أعطاه ابن خلدون بغلته فقبلها منه.

وفى آخر مرة قابل فيها تيمور سأله هل تود العودة إلى مصر؟ فأجابه «إن أكبر أمنية لى هى أن أتبع مولاى»، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه بإجازة للعودة. ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبلغًا من المال مكافأة له عن هديته الأخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن بلغته.

ولما عاد إلى القاهرة كتب إلى سلطان مراكش رسالة مسهبة سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتى: «يخطئ أولئك الذين يقولون إن ذلك الرجل عالم جدًا فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم».

وفى سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيه يدعى البساطى معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقًا قبل ذلك ببضع سنين.

القاضى بضعة أشهر ثم يتركه للآخر فلا يلبث هذا حتى يغادره. وعلى ذلك النحو عين ابن خلدون قاضيًا ست مرات على أنه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة توفى فى ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨هـ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦م).

ـ٢ـ

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاؤم، ويحاول كرامر أن يقارنه بأبى العلاء وينتهى إلى تلك النتيجة وهى أن تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبى العلاء كان تشاؤم شاعر، ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذى هوت إليه الدولة العربية.

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى أن حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه.

والحقيقة هى أن خُلُق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائمًا يؤمل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام فى سن السادسة والستين يحاول نيل الحظوة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هازئًا ساخرًا من تيمور ومن التتار جميعًا.

وإنى أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شىء سياسيًا وافر الحكمة والبراعة. على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحها فى جميع مؤلفاته.. ومن الممكن جدًا أنه لم يكتب ترجمته إلا حبًا فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور، فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتابًا كاملاً.

وهو يسمى ذلك الكتاب «رحلة ابن خلدون» وفيه نقص كما رأينا كل الأسفار التى قام بها فى إفريقية وإسبانيا ومصر وبلاد العرب. وقد أسمى كتبًا بذلك

الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الإفريقيين والأندلسيين مثل رحلة ابن بطوطة المراكشى ورحلة ابن جبير وغيرهما، ولكن شخصية مؤلفى هذه الكتب لم تتخذ فيها إلا دورًا ثانويًا فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وإنما قصدوا أن يصفوا البلاد التى شاهدوها وأخلاقها ونظمها، فهى من بعض الوجوه إذًا قصص جغرافية فى حين أن الغرض الحقيقى من رحلة ابن خلدون إنما هو سرد الحوادث التى ملأت فراغ حياته، بل لسنا نجد فى هذا المؤلف أثرًا للوصف الجغرافى، وإذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التى نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكى يبين لنا الدور الذى لعبه فيها.

وينبغى أن نلاحظ أن ابن خلدون فى ترجمته لم يحتط كما فعل غيره من المؤلفين فى أن يخفى عيوبه فإنه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ بتقديم دواع شريفة، بل يلوح لنا أنه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط.

ولهذين السببين ـ اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته فى ذلك الحديث ـ نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه، نقول مقاربة فقط لأن اعتداده الجم بشخصه أعماه أحيانًا عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الأشياء بنزاهة.

نشأ ابن خلدون فى بيئة كانت فيها «الفردية» الشديدة الضيق تمحو كل روح دينى وكل فكرة وطنية سواء فى القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة فى إفريقية الشمالية إبان القرن الثامن، وهى التى ورثت عن أسلافها رغبة شديدة فى التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفاياتها، فجاشت نفس المؤرخ بأطماع لاحدّ لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة فى نظره سواء أقرتها الأخلاق أم لا؛ ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة، وبذر فى فاس ما استطاع من الدسائس، وباع نفسه لأبى سالم، وتصرف تصرفًا معيبًا مع صديقه حاكم بجاية، إلى غير ذلك.

ولشد ما أخطأ «الأستاذ فلنت» إذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى، إذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الإسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الأقل في حياته السياسية، فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة.

قلنا إنه كثير الاعتداد بنفسه، وتظهر بوادر ذلك الزهو واضحة في عدة مواضع من مؤلفاته. رأى أن يعجب بنفسه إذ ساءه ألا يبدى له معاصروه إعجابًا كافيًا به. وهو لا يسأم سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه. فقد أسهب وأطنب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابله بها كثير من السلاطين، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح، وما كتبوا إليه من رسائل الملق والمداهنة. هذا إلى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التي كان ينظمها للسلاطين والتي هو كثير الافتخار بها.

وإذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنًا ولا أسرة. فالوطن في نظره هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار. لم يتأثر من زيارته لأشبيلية وطن أجداده، ولم يغادر مقام عزلته ليعود إلى تونس مسقط رأسه إلا ليطالع في مكاتبها، وقد غادر تونس إلى مصر دون أسف.

وقد كان متزوجًا، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب في حياته، يقول إنه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن عميق، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول: «أصابتنى نكبة واحدة فأفقدتنى إلى الأبد المال والسعادة والبنين».

ولم يذكر التاريخ الإسلامى قط كاتبًا أشد إكبارًا لنفسه وأوفر شعورًا بقيمته مضحيًا بالدين والأخلاق في سبيل أطماعه الضخمة، اللهم إلا إذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جدًا عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير أبو القاسم المغربى الذي كان يدس الدسائس في بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد وحول عدة ملوك آخرين بالشام والعراق.

على أن الذي يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه، وسمو فكره ذى الرجاحة النادرة، وسعة معارفه ورسوخها، وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته. يوجد في هذا العالم رجال لا وازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريفة الخصبة، وابن خلدون أحد هؤلاء. فإليه يرجع الفضل في أن الآداب العربية تستطيع أن تفخر بأنها كانت الأولى - كما سنرى فيما يلى - في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمى، ومن السخف أن نتمسك ببوادر ضعف إنسانية جدًا لنتوصل بذلك إلى أن ننتقص من فضل شخصية لا ريب في عظمتها.

- ٣ -

ألف ابن خلدون كتبًا في مواد مختلفة، فعالج المنطق واختصر فلسفة ابن رشد، وألف كتبًا في الفقه والرياضة وفي الأدب أيضًا. ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين ابن الخطيب (سنة ١٣١٣ - ١٣٧٤م) في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة». أما الكتاب الذي عرفه به ابن خلدون فيما بعد هو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة إلى نهاية القرن الثامن، وترجع طرافة هذا المؤلف إلى أمرين: الأول خطته التي خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائيًا عن أتباع الترتيب السنوى، وقسم تاريخه إلى فصول عديدة تكلم في كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة[1]، والثانى هو أن المعلومات التي قدمها عن البربر وهم سكان إفريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة، فقد عاش ابن خلدون بين هذه القبائل فعرفها أكثر من أى مؤرخ عربى آخر، وهذا هو السبب في أننا لا نجد في هذا الجزء من تاريخه شيئًا من تلك الخرافات المبتذلة التي يفيض بها «مروج الذهب» للمسعودى و«الكامل» لابن الأثير وغيرهما من الكتب.

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحقة في تلك النقطة بالأخص إلى أنه قسم تاريخه العام إلى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وأنه أول من نبذ الطريقة الخبرية.

أمـا بالنسـبـة للشـعـوب الأخـرى فـإن تاريخ ابن خلدون ليس إلا صـورة من المؤلفات التاريخية الأخرى، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكنًا من تاريخ المشرق وأنه اعتزم فى المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر، وهما العنصران اللذان تنازعا السيادة طويلا فى إفريقية، غير أنه بعد رحلته إلى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغريبة:

كتاب العبر

وديوان المبتدأ والخبر

فى أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام، يتضمن الأول تمهيدًا فى درس التاريخ ومقدمة فى الحضارة هى موضع بحثنا، ويتضمن الثانى تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن، ويتضمن الثالث تاريخ البربر، وينتهى هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التى تشغل وحدها كتابًا مستقلاً توجد نسخة منه فى دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها «رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق».

وتتناول ترجمة ده سلان[1] تحليلاً مسهبًا لسبعة أجزاء من التاريخ العام، وتناول جرابرج دى همسه تحليل الأجزاء التى وصلت إليه.

وقد كتبت المقدمة ـ التى هم القسم الفلسفى الذى وصل إلينا من مؤلف ابن خلدون حسب ما ورد فى الترجمة ـ فى الأعوام الأربعة التى قضاها المؤلف فى العزلة قبل عودته إلى تونس سنة ٧٧٥ ـ ٧٨هـ على أنها نقحت كباقى أجزاء

(1) Notices et extraits des manuscirts de la Biblioibéque imperiale, t. xix. Et Histoire des Berbéres 4 vol. 1852-56.

الكتاب فى عدة فرص. هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولاً برمتها كتبت فى مصر، وهذا هو السبب فى أن نسخ المقدمة تختلف أحيانًا، إذ يحتوى بعضها فصولاً لا يحتويها بعضها الآخر. ومن المفيد جدًا أن نستطيع أن نضع تاريخًا لتنقيح هذه المقدمة؛ لأن ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وآرائه الفلسفية، على أن ذلك ليس فى الإمكان إذ لا توجد لدينا جميع النسخ الأصلية، ومع ذلك ففى وسعنا أن نظفر ببضع لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الأول إلى بلاط فاس ونسخة منقحة إلى بلاط تونس، فلما قدم إلى مصر أهدى إلى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هى الصورة النهائية.

وإذا كان قول جرابرج دى همسه صحيحًا فإن النص الأصلى للمؤلف كله يوجد فى أحد مساجد فاس[1] ونحن لا نتعرض لذلك البحث المسهب ولا نعنى إلا بآراء ابن خلدون الفلسفية، وقد درس الأستاذ كازانوفا ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف فى كتاب لم يطبع بعد.

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابى خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك فى القرن الأخير بمصر وسوريا شهرة حملت الأستاذ هوبار أن يعتبر مؤلفه نموذجًا للأسلوب الحسن[2]، فأسلوبه كمعاصريه أسلوب مضمحل جدًا تكثر فيه العبارات المسجعة، والاستعارات، والمقارنات التى يكثر فيها التكلف، والأغلاط فى استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميها، بل توجد فيه أغلاط نحوية، لم يكن لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح فى التعبير عن مذهب فلسفى كامل، ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به، فإنا نجد فى مؤلفه لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق. وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم إذ كثيرًا ما يعالج الفكرة بإسهاب ممل جدًا أو باختصار يدنو من الغموض.

(١) ظهر مؤخرًا أن هذه النسخة موجودة فى فاس وهى تطبع الآن.
(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨.

ولئن اعتبر أسلوبه فى مصر وسوريا نموذجًا فذلك لأن الآداب العربية كانت فى منتهى الانحطاط عندما طبع مؤلفه. وقد نالت مقدمته حينًا ما ظفرًا أدبيًا باهرًا لما تضمنته من أفكار طريفة جدًا تعبر عنها لغة تخالف لغة ذلك العصر تمام المخالفة. على أن المقدمة بدأت تفقد هيبتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة؛ لأن التقدم فى نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والإنجليزية قد دفعا الذوق الأدبى إلى وجهة أخرى، ويبحث الآن عن المثل الأعلى فى أسلوب يجمع بين جمال الآداب القديمة، الكامل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخيالها.

لم يبق ابن خلدون إذًا أستاذًا لكتاب اليوم، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩م) وكُتَّاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة، على أنه ما زال محتفظًا بشهرته من وجهة أخرى، فقد نال بأفكاره الجمة الطرافة، الصحيحة فى معظمها عن المجتمع، مجدًا أمتن أساسًا يقدره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التى خطاها فى تقدم الفلسفة. على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درسًا عميقًا وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه.

الفصل الثانى

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ

(٢) منهجه التاريخى

حقًا إن لذلك الفيلسوف السياسى عقلية شديدة الغرابة، كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة، فقد كونته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التى عرفها العرب إلى عهده، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التى هى كل التاريخ الإسلامى فى القرن الثامن الهجرى، واضطره مركزه المزعزع دائمًا - وهو مركز سياسى ينتقل من بلاط إلى آخر - أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل، لذلك كان مضطرًا إلى أن يرى فى كل شىء مادة للتأمل وموضعًا للاختبار.

ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر، فإن علم التوحيد بجميع دقائقه، ومباحث مابعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها إلى التعميم السريع، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة، والخبرة الشخصية التى هى ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية - كل هذه قد طبعته بطابع عميق، وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جدًا شديدة الوضوح نشعر بها فى كل مؤلفه، وإليها يرجع الفضل فى استحالة خلطه بغيره من كتّاب جنسه وعصره.

ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذى بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعتور المجتمع بلا انقطاع، إذ أن هذه الظواهر التى تتفاعل تفاعلاً مطردًا هى نفس حياة المجتمع، وإذ دهش لأهميتها، ولاح له أنها ليست ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذى تبدو فيه، وإنها ليست

ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فقد تطرق إلى التساؤل هل هنالك سلسلة خفية - ولكن مستمرة لا يمكن وصفها - تربط الماضي بالحاضر والمستقبل؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم إذ رأى في الحوادث التي يعرضها ذلك التاريخ نفس الخواص التي استرعت نظره فيما شاهده من الحوادث، فانتهى به ذلك إلى اقتناع ثابت؛ (حتى أن رأيه في الاجتماع البشرى لم يكن مذهبًا فلسفيًا بل كان شيئًا يشبه العقيدة الدينية، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير إليه إلا بإيمان).

على أنه وجد في القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التي اعتبرها أبدية محتومة فلم يتردد في رفضها واعتبارها أغلاطًا ارتكبها الكتّاب وبدت له عندئذ ضرورة إجراء تغيير كبير في طريقة درس التاريخ وكتابته.

فرأى، لأجل أن يكون التاريخ صحيحًا وكذلك لأجل أن يحسن فهمه، وجوب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح، وإليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه في خطبته وفي مقدمة مؤلفه فهو يقول في الخطبة «إذ هو (التاريخ) في مظاهره لايزيد على أخبار عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[1].

وقد اعتقد عدة علماء - بين مستشرقين وفلاسفة - نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذي ظهر في القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التي ترمى إلى جعل التاريخ علمًا لا فنًا أدبيًا.

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة. تعنى المدارس الحديثة بالآثار التي تركها سير الحوادث الماضية، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية، وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التي تشير إليها، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة[2] فإما أن يجعلوا من الوقائع

(١) مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأميرية ص ٣ وهي الطبعة المشار إليها فيما يلي:
(2) gneroductign aux etudes histro igues

موضوعًا للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث في الزمن أو في الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم، بيد أن هذا هو بالضبط ما رآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو.

فهناك تصوران مختلفان جدًا لنفس الكلمة، أولهما يعطينا معنى مركبًا دقيقًا جدًا وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علمًا وصفيًا، وثانيهما يعطينا معنى مجردًا كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية.

فنفرض المؤرخ الحديث إذًا أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الإمكان. أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع إلى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما إذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة في ذاتها وعما إذا لم تك مناقضة لطبائع العمران، وما إذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما، فأما أن يستكشف الأثر المادي للوقائع ثم يمتحنه ويستجوبه فإن ابن خلدون لا يفكر في ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك في حيز الإمكان.

وليست خلاصة التاريخ ذاته هي التي قصد ابن خلدون أن يصوغها لأن التاريخ في نظره دائمًا هو «ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل»[1] ولكن معرفة الوقائع المجردة لاتكفي لإمكان وضع هذه الرواية بحذق «لأن ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار أس للمؤرخ تبنى عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»[2] على أن «الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار» ليست موضوع علم التاريخ بل هي موضع لعلم ملحق به، ضرورى له في الواقع ولكنه علم مستقل بذاته (Sui generis) «وهذا هو غرض الكتاب الأول من تأليفنا وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان مايلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى»[3].

فما هو ذلك العلم؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جمبلوفتش وفريبو؟ تلك مسألة نبحثها في الفصل التالي. ومهما كان من الأمر - وهو مانريد أن نقرره

(١)، (٢) المقدمة ص ٢٧.
(٣) المقدمة ص ٣١.

هنا – فإن ذلك العلم ليس بالتاريخ.،وهذا مايقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : «واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة»(١).

وربما كانت تلك الخطة فى إنشاء علم جديد بزعم ابن خلدون أنه أوحى إليه من عل قد نشأت له بكل بساطة – ودون شعوره أيضًا – من علم إسلامى محض، وغريب جدًا أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة، وليس ابن خلدون أول من قلد فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية، فقد سبقه بعض النحويين فى تخيل علم لقاعدة النحو هو أصول النحو.

ويرى ابن خلدون ان العلم الذى أنشاه لايقتصر على أن يسبر غور الماضى بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل أيضًا : لايضطر القارئ أن يعتقد اعتقادًا أعمى فيما يقدم إليه من القصص، وفى وسعه أن يقف على أحوال من قبله من الأيام والاجيال، بل فى استطاعته أن يتكهن بما قد يحدث فى المستقبل(٢) وعلى هذا النحو يرى الفقهاء أيضًا أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن يفهم الأحكام الموضوعة وعلائقها بالقرآن والسنة بل فى وسعه أن يستنبط الأحكام للمستقبل أيضًا.

وإذ كان ابن خلدون قد وقف على العلائق التى يرتبها المسلمون وخصوصًا المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ للتاريخ شيئًا مماثلا. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق فى درس علميهم، والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لاينشئ علمًا يستخدم لدرس التاريخ؟ «وهذا (أى هذا العلم) إنما ثمرته فى الأخبار فقط (أى تحقيقها) كما رأيت وإن كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهى ضعيفة»(٣).

---

(١) المقدمة ص ٢١.
(٢) المقدمة ص ٥.
(٣) المقدمة ص ٢٣.

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علمًا ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت فى المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ «علما» ولكن كلمة (علم) التى تترجم عادة بكلمة (science) لاتؤدى دائمًا معنى الكلمة الفرنسية. فهى المقابل الحقيقى للكلمة اللاتينية (scientia) وهى بذلك تعنى «المعرفة» (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل مايمكن حفظه بالدرس فالآداب علم، وسنة النبى علم، والقصة المجردة علم، وإن لم يكن لها صفة علمية.

وإلى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الأستاذ فلنت الذى اعتمد على ترجمة دى سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة «علم» بكلمة (Science) وقد استعمل ابن خلدون كلمة أخرى فى نفس العبارة المذكورة لا تقل غموضًا وترجمها ده سلان ترجمة سيئة حملت الأستاذ التاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر التاريخ فرعًا من الفلسفة. وقد صرف جهودًا كثيرة ليقيس وينقد قيمة هذا الاعتبار، هذه هى كلمة «حكمة» التى يستعملها العرب أحيانًا للدلالة على «الفلسفة» وغالبًا للدلالة على الحصافة والتعقل بصفة عامة جدًا. وهى مقابل الكلمة اللاتينية (sapientia) يقول ابن خلدون «فهو أى التاريخ لذلك أصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق» (١) ثم يشرح هذه الفكرة موضحًا فائدة التاريخ فى تنظيم السيرة الإنسانية.

وهذا يوضح لنا كيف أن ابن خلدون فى ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية – بل أنه لم يذكره بين العلوم إطلاقًا كما لاحظ ذلك الأستاذ التاميرا.

فليس ثمة شك إذًا فى تلك النقطة وهى – أن ابن خلدون لم يفكر مطلقًا فى أن يجعل من التاريخ علمًا بمعنى الكلمة، ويظهر ذلك ظهورًا كافيًا فى خطبته وأكثر منه فى مقدمته.

وفوق هذا فإن مؤلفه التاريخى يؤيد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يحقق الغاية العلمية التى نسبت إليه..وإنا ندهش حينما نقارن كتابه فى التاريخ

---

(١) المقدمة ص (٢).

بمقدمته ففى كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربى البسيط الذى يقص كل شىء دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه فى حين أنك إذا قرأت المقدمة اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقية فى المباحث التاريخية. نعم أنه لم يتبع الطريقة التوقيتية (طريقة السنين) ولكن كثيرًا من المؤرخين قبله ومنهم المسعودى الذى عاش قبله بأربعة قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة. بل إن ابن خلدون نفسه يرتكب أحيانًا أغلاطًا كبيرة كالتى نعاها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ما ورد فى مقدمته، فهو فى الخطبة يكذب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الإسلام انتهت إلى مراكش فى الغرب وإلى الهند فى الشرق وذلك لمخالفتها للمعقول على أنه يقرها فى المقدمة فى فرصتين ليؤيد بذكرها نظريتين مختلفتين.

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المأمون يسلم دون تردد ما بكل ماقيل من الخرافات بشأن البذخ الذى أبداه الخليفة وحموه مع أنه فى الخطبة يحذر القارئ من المبالغة التى يقع فيها المؤرخون كلما تعلق الأمر بالأرقام. فهو يقول مثلا إنه خصصت مائة وأربعون بغلة لتحمل الخشب إلى المطابخ ثلاث مرات فى اليوم ولمدة عام كامل وأن هذا القدر كله من الخشب قد أحرق فى يوم واحد.

ومع ذلك فإن طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقية جدًا، فهو أول مؤرخ - لا فى العالم الإسلامى فقط بل فى العهد القديم والعصور المتوسطة بوجه نسبى أيضًا - نظر إلى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ، وتخيل طريقة لتمحيص الوقائع التى تكونه، وابتدع أيضًا علمًا إضافيًا يساعد على فهمه. ويندر جدًا أن تجد فى العالم الإسلامى مؤرخين يتأملون أحيانًا فى الوقائع التاريخية ثم لايفوتهم أبسط ضروب النقد وأسهلها. فى العهد القديم يمتاز مؤرخو الإغريق والرومان أحيانًا بصفات النقد وعدم التحيز مثل توكوتيدوس، أو بالبراعة الأدبية مثل ططيوس ليفيوس، وأحيانًا بخبرة فائقة فى فهم الحوادث مثل تاسيت، وطورًا بتأمل الوقائع من الوجهة الخلقية مثل بوليب وبلوتارك. ولكن ابن خلدون نظر إلى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع معها أن يظفر منه بشىء يستحق أن يدرس فى ذاته ولذاته بعيدًا عن الاعتبارات والنتائج العملية التى لم يهتد أحد قبله إلى فصلها عنه.

- ٢ -

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية فى طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الأغلاط التى وقع فيها المؤرخون يجب بادئ ذى بدء أن يبحث عن الأسباب التى أدت إلى هذه الأغلاط.

وهو يعدد لذلك سبعة عوامل تجتمع فى ثلاثة أمور أولها تشيع المؤلفين، وهى نفسية محضة، وقد تنشأ عن اعتقاد يجرد الكاتب من حريته فى الحكم ويضطره أن يسير بكل شىء إلى تأييد هذا الاعتقاد. فمثلا يميل الشيعى بطبيعة الحال إلى أن يشحن تاريخ الأمويين بأشنع الفظائع، ويندفع مؤلف آخر بميل إنسانى طبيعى على قول ابن خلدون إلى أن يتملق الأقوياء، وكذلك يبالغ من يروى تاريخ ملك مافى أهمية كل مايرد مؤيدًا لسيده ويلتزم الصمت عمدًا إزاء كل مايشين مجده.

إذًا فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع، والمنشأ الثانى للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو مايضطره أن يقبل كل مايروى دون فحص، وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هى أن تستخدم للتمحيص مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيدًا هى طريقة «التجريح والتعديل» (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدعها رواة السنة النبوية ومؤداها البحث الدقيق الذى يجب إجراؤه للتحقق من أمانة محدث وصدقه فتجمع المعلومات التى ينتجها هذا البحث، وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بمن رواه من المحدثين. وقد انتهى الأمر بأن جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التى تساعد فى تقدير قيمة كل حديث. وتؤلف هذه القواعد علمًا يعرف «بمصطلح الحديث».

يجب تطبيق هذه الطريقة على الوقائع التاريخية التى تأتى بها الرواية. فإذا كان الراوية أمينًا صادقا متين التكوين سليم الذهن أمكن تصديق مايرويه، وإذا لم يتصف بكل هذه الصفات وجب ألا نمنحه ثقة مطلقة بل ثقة تناسب الصفات

لتى توجد فيه. وإذًا فطبيعى أن تعلن الريبة فى صحة الوقائع التى تنقلها عنه. وبديهى أن نرفض بتاتا كل القصص التى ينفرد بروايتها مؤرخ تنعدم فيه كل هذه الشرائط، ويجب أيضًا أن نحسب حسابا لعدد المؤلفين الذين يتفقون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التى يرويها خمسة أو ستة من ثقات المؤرخين أقرب إلى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد.

وخلاصة القول إن ابن خلدون يراعى أحكامًا معقولة جدًا على أنها لاتخرج عن أحكام محدثى المسلمين الذين يهمهم جدًا وبحق أن يلتزموا دقة صارمة فى كل مايتعلق بالنبى (ﷺ).

وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو «الجهل بطبائع الأحوال فى العمران»(١) إن المؤرخ الذى لا يلم بطبائع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين مايتفق ومالا يتفق مع طبائع العمران يفقد أثمن وسيلة لتمحيص الوقائع، ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بإدراكه ذلك وبأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقياس بل هو يمتاز ممن خلفه من كتّاب المسلمين الذين اقتصروا على ملاحظة القاعدتين الأوليين ملاحظة تستوى فيها الإجادة والقصور وقد يغلب عليها القصور.

ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى. ففى المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتعديل إلا بعد التحقق من أن واقعة ماتتفق مع طبائع العمران. إذ من العبث وإضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التى يصح أن نضعها فى تلك الواقعة ومن رواها إذا كانت مستحيلة فى نفسها أو مناقضة للزمان والمكان والظروف التى حدثت فيها. ولقد رضى المحدثون عن طريقتهم بحق لأنهم لايبحثون فى الوقائع التاريخية. بل يبحثون فى وجوب التحقق مما إذا كان النبى (ﷺ) قال أو لم يقل كلامًا نسب إليه. وليس من الضرورى أن نطبق قوانين العمران على الوقائع المقترنة برواية السنة إذ هى ترجع إلى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد. أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة: وأما الأخبار عن الواقعات فلابد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر فى إمكان وقوعها... وإذا كان ذلك فالقانون الذى يتبع فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان

---

(١) المقدمة ص (٢٩).

والاستحالة هو أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ومايكون عارضا لايعتد به وما يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونًا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار، وتمييز الصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شىء من الأحوال الواقعة فى العمران علمنا ماتحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارًا صحيحًا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»(١).

ولكن ما هو ذلك الإمكان بوجه التحقيق؟ هل هو الإمكان العقلى الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ماوراء الطبيعة فى عرض نظرياتهم؟ أم هل هو الإمكان العادى الذى يقاس بطبيعة الأشياء؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول: «فليرجع الإنسان إلى أصوله وليكن مهيمنًا على نفسه ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، ومستقيم فطرته فما دخل فى نطاق الإمكان قبله وماخرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق فإن نطاقه أوسع شىء فلا يفرض حدًا بين الواقعات وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشىء فإنا إذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ماخرج فى نطاقه»(٢) إذًافذلك هو الإمكان المعروف لدى المتكلمين بالإمكان العادى المؤسس على حسن التقدير. للعالم تقدير للأشياء هو ثمرة الدرس العميق للمادة التى يدرسها وعون له فى الوقت ذاته على المثابرة فى بحثه فى تلك المادة. فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذى ابتدعه هو فبدرسه يدرك الإنسان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الإلمام بها إذا ما أراد كتابة التاريخ.

---

(١) المقدمة ص (٣١).
(٢) المقدمة ص (١٥٢).

فلنجتهد إذًا منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذى يجب علينا درسه القوانين التى تهم التاريخ بنوع خاص إذ هى أساس منهج ابن خلدون التاريخى الذى عنى بادئ ذى بدء بشرحه فى خطبته.

١ - «قانون العلية» (ربط السبب بالمسبب) - قال ابن خلدون : «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض وهو لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته» [1] والغاية الجوهرية لكل عالم هى معرفة العلائق التى توجد بين حادث معين وبين أسبابه، وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ماوراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه السبيل لنفهم التاريخ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : «ربط السبب بالمسبب» أو أن يفسر مؤثراته فى الظواهر الاجتماعية فإن ذلك موضوع العلم التحضيرى الذى يريد أن يضعه ابن خلدون، ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته فى كل مايتعلق بالمجتمع البشرى وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تتفق مع قانون السبب والمسبب.

وليست طرافة ابن خلدون فى أنه استكشف قانونًا عرفته جميع الأعصار حيث كان التعليل دائمًا من أهم قواعد الاستنتاج، ولكن فى أنه أراد أن يطبقه على التاريخ وفى أنه تحقق من وجود ارتباط ضرورى بين الظواهر الاجتماعية لايمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره؛ لقد آمن ابن خلدون فى الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخى ولنا كل الحق فى أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة..لا نستطيع أن نعتقد أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولاندعى أن ابن خلدون قد وصل إلى فكرة الجبر فى التاريخ من نفس الطريق التى سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة فشتان مابين الذهنين. بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساسًا لكل بحث يتعلق بالمجتمع.

---

[1] المقدمة ص (٨٠).

على أنه ليس فى وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التى نشاهدها فمنها مالا يدركه أعمق المباحث، واذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجهل أن ننسبها إلى المصادفة، وابن خلدون يستعمل كلمة «المصادفة» ولكن بمعنى «الأسباب الخفية». وإنه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم إلى ذلك التعليل البسيط - تعليل المصادفة - وأن يعترف بقصور العقل البشرى عن إدراك قوانين الكون دائمًا بطريقة صحيحة قاطعة، ولا يدهش ابن خلدون كمعظم أسلافه إذا ما اعترضه حادث لم يهتد إلى أسبابه، ولا يرى مثل كورنو أن السبب فى ذاته إنما هو أثر من آثار المصادفة أى أثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الأسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية.

ومع ذلك فإن هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذى يؤمن به ابن خلدون إيمانًا قويًا، ولئن لم يقر المصادفة فإنه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويضًا لقانون السبب من المصادفة. نريد بذلك «التأثير الخارق للعادة» الذى ينسبه ابن خلدون إلى الله وإلى الروح. وإذ كان ابن خلدون مسلمًا راسخ العقيدة فإنه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء فى ذلك مانسب منها إلى النبى (ﷺ) وما نسب إلى الأولياء ويسلم بإمكان وجودها فى كل زمان ومكان، والمعجزة أو الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهى لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الأنبياء وولاية الأولياء.

ولا يقتصر الأمر على ذلك فإن ابن خلدون الذى تأثر «بالتصوف» من جانب وبفلسفة ماوراء الطبيعة الإشراقية لمدرسة الإسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الأرواح البشرية لها قوة خارقة لاتستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ إلى سير الحوادث أيضًا.

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضًا فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة «الطلاسم» أو بقوة بعض «عزائم» يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة. فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتداء؟ نعم أن ابن خلدون يسخط على السحر وما إليه من العلوم. ولكن السخط لايكفى، وكان الواجب ألا يؤمن بنتائجها.

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التاريخ يجب ألا يقتصر الإلمام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضًا كل من يتولى الحكم ويذهب فى ذلك إلى حد اعتباره قضاء تاريخيًا وإلى أنه يدحض من عمل الإرادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث : «وإذا كان الهرم طبيعيًا فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى. والهرم من الأمراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعى والأمور الطبيعية لا تتبدل»(١) وإذًا فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب أن تذعن الإرادة الفردية لقوانين الحياة لا أن تحاول حمل الحياة على الإذعان لها.

٢ - قانون التشابه - يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائما ويمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه : «فإذا الأخبار لم يقس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»(٢) «والماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء»(٣).

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه. ولا ينسب ابن خلدون كل التشابهات الاجتماعية إلى قانون التقليد كما يفعل تارد. فهو يعتقد أنها أكثر تعقيدًا من ذلك ويشرحها بواسطة الدين وفلسفة ماوراء الطبيعة والتقليد. والسبب الجوهرى فى المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشرى وهى التى أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يعتمد عليها ابن خلدون فى عدة مواضع من المقدمة. ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فإذا وجد أحيانًا فلامتياز سماوى، وهذا هو السر فى تفوق روح النبى (ﷺ) وأرواح الأولياء.

والواقع أن تلك الوحدة يمكن إدراكها من وحدة الأصل التى ذكرت فى التوراة والقرآن. ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الأجناس فإنه لا ينكر ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الأجناس أمر طارئ فقط وأنه يرجع إلى القانون الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه.

---

(١) المقدمة ص (٢٤٥).

(٢) المقدمة ص (٨).

(٣) المقدمة ص (٨).

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم يتكروا قط وحدة الأصل فقد أنكرها منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة وبالأخص أبو العلاء المعرى(١) بل أن أبا العلاء قد سبق ابن خلدون إلى الاعتراف بقانون التشابه إذ يقول : «إن التاريخ قصيدة لا يتغير رويها قط»(٢) ولكنه يذم تشابه الكون بينما يستخدم ابن خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون.

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سببًا ثالثًا للتشابه الاجتماعى وهو التقليد وقسمه إلى ثلاثة أنواع: الأول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناه بقوله «والسبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه»(٣) والثانى تقليد الغالب للمغلوب: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك»(٤). وأما الثالث فهو عكس الثانى أى تقليد المغلوب للغالب: «ترى المغلوب أبدًا يتشبه بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها وفى سائر أحواله»(٥).

على أن التقليد يبدأ بإحداث التغييرات إذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات ليعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهات بين المقلد ومن اقتدى به.

---

(١) نرد إلى الأصـــول وكل حي له   الأربع القـــدم انتـــســـاب

***

تعـــود إلى الأرض أجـــســـامنا   وتلحق بالعنصـــر الطاهر

ويقـــضي بنا فـــرصـــة ناسك   يمر اليـــدين على الظاهر

***

جـواهر ألفـتـهـا قـدرة عـجب   وزايلتـهـا فـصـارت مـثل أعـراض

***

(٢) نزول كـــمـــا زال آباونا   ويبـــقى الزمـــان على مـــا يري

نهـــار يمر وليـل يكـر   ونجـم يغـــور ونجم يـري

وعلى حـــالهـــا تدوم الليـــالى   فنحـــوس لمعـــشر أو ســـعـــود

(٣) و (٤) المقدمة ص ٢٤.

(٥) المقدمة ص ١٢٣.

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد فى المجتمع أن هناك شيئًا من المشابهة بينه وبين تارد(١)؟ الجواب لا. والسبب بسيط جدًا فإن ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد، بل هو يقول إنه لم يفعل سوى أن توسع فى تفسير مثل مشهور هو: «الناس على دين ملوكهم» ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هى إنشاء نظرة منظمة.

٣ ـ قانون التباين: ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ: «ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوى شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»(٢).

وإذا كان قانون التشابه يستند أحيانًا إلى المبادئ العقلية وأحيانًا إلى الوقائع فإن قانون التباين قانون تجريبى محض وليس له من أسباب تدخل فى حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة، وينسبه ابن خلدون إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية، وبالرغم من توحيد الأرواح واتفاق الأصل يتأثر المجتمع البشرى بمؤثرات تبعث إليه الخلاف والتباين.

فهناك أولا تأثير الإقليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ فى أهميته، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضر وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والتى هى فى الداخل بعيدة عنه، وهناك أيضًا التأثير الاقتصادى فإن المجتمع الذى يعتمد فى حياته على الزراعة متمتعًا بالرخاء ليست له نفس الظروف التى تحوط حياة البدو، وأخيرًا يتغير المجتمع تبعًا لشكل الحكومة.

(١) تارد ـ قوانين التقليد ـ Les lois de l'mimitation

(٢) المقدمة ص ٢٤.

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الأغلاط التى يرتكبها المؤرخون ترجع إما لجهلهم بهذه العوامل أو لإهمالهم تقدير نتائجها.

والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التى ذكرناها وبمؤثراتها يكتسب نوعًا من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالأخص تمييز الحقيقة من الخطأ، ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثالا من النقد المبنى على هذه القوانين صحيحة فى معظمها فمما يكذب به مثلا بطريقة معقولة خرافة بناء الإسكندرية القائلة بأن الإسكندر غاص فى البحر فى صندوق من الزجاج ليتعرف وجوه الشياطين التى تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد إلى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم فخافوا وركنوا إلى الفرار وتم بناء المدينة بسلام. ومما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سببًا خاصًا بعقلية عصره وهو أنه يتعذر تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة (١).

ويحاول ابن خلدون أيضًا أن يبين طبقًا لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذى توهم المؤرخون وجوده بين العصور القديمة والعصور الحديثة وبالأخص فى حجم أجسام البشر فى كلا العهدين، ويشرح فكرته بنفس الطريقة التى أتبعها سبنسر فى كتاب التربية أى يتخذ من الآثار المادية التى بقيت لنا من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة فى شىء عنه وعن معاصريه ويقول إن مساكنهم وأبواب مدائنهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم إذًا كيف كانوا أضخم منا وأقوى. وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأى الخاطئ فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيرًا فى تقدير سير الخليقة إذ توهموا أنهم فى عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعمارًا. وقعوا فى هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة، ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت فى إقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال.

وفى مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزنوج أولاد حام اسودت ألوانهم لأن نوحًا فى ساعة حقد على حام دعا الله

(١) المقدمة ص ٣٠.

أن يسود جلده وجلد عقبه وأن يجعلهما عبيدًا لولد أخويه، ويقول إن سبب سواد الزنوج يرجع إلى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الأقاليم الحارة والباردة بل قرءوا فى التوراة أن حامًا هو أبو الزنوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح، وإننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزنوج يسمر لونه وينتهى الأمر بأن تصبح ذريته من السود فى حين أن السود إذا سكنوا الأقاليم المعتدلة أشرقت ألوانهم وانتهت بالتحول إلى البياض.

على أن ابن خلدون لا يراعى دائما الدقة التامة فى تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير، فهو أحيانًا يتأثر بالدين الذى كان فعله فى تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة، حيث كان فى ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الأذهان حرية وأوفرها تسامحًا. فمثلا نراه يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا فى نسب الفاطميين خلفاء مصر وإفريقية الشمالية والأدارسة أمراء مراكش، فالنسب هو الذى يربط هاتين الأسرتين بنسب النبى (ﷺ) وابن خلدون ينسب التحريف فى حقيقة هذا النسب إلى غيرة العباسيين خلفاء بغداد ويقول إنه لو كان مؤسسا هاتين الأسرتين كاذبين لما استطاعا أن يقهرا خصومهما وأن يشيدا ملكهما والكذب قصير الأمد وقد لعن الله الكاذبين ووعد بفضح خبائثهم. ثم يختتم دفاعه عن الفاطميين والأدارسة بقوله «جادلت عنهم فى الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عنى يوم القيامة» (١).

وأحيانًا يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته فهو قد عاش فى ظل دولة الموحدين وسعى فى نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس هذه الأسرة أنه يصله بالنبى (ﷺ). ولم يستند فى تلك المحاولة إلى بحث علمى ولا إلى رواية بل إلى تخيلات تذهب أحيانًا مذهب الإغراق والغرابة فمثلا توفى مؤسس دولة الأدارسة بمراكش دون عقب، ولكن لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهى من البربر إلى الجيش طفلا قالت إنه ابن إدريس مؤسس الدولة المذكورة، وابن خلدون يؤيد صحة هذا

(١) المقدمة ص ٣٠ - ٢١ .

الزعم قائلا إن السنة أقرت صحة النسب للأولاد الذين يولدون من الزواج «وإدريس ولد على فراش أبيه والولد للفراش»(١).

وإذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الأساس فقد يغفلها إما قصدًا أو إهمالا فمن ذلك خبر إرسال الخليفة العباسى (المعتضد) إلى حاكم برقة رسالة بالقبض على عبيد الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية حيثما فر إلى إفريقية، فكان بوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحصها ولكنه لم يفكر فى ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمرًا بالقبض على الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من أعقاب النبى ويقول إنه لو لم يكن كذلك لما اهتم الخليفة بشأنه(٢).

بل إن ابن خلدون يمزج نقده أحيانًا بسذاجة تدعو إلى الضحك فهو يكذب مثلا أن الخليفة هارون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع يصلى مائة ركعة فى اليوم ولأنه كان يغزو عامًا ويحج عامًا (٣).

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية؟ قلنا مبدأ هذا الفصل إن المسألة الأساسية فى التاريخ قد فاتته فهو لايعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها مع أن ذلك أول مايجب على المؤرخ ولا يهتم للشكل الذى يجب أن يعرض به المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير أهمية. بل هو يحاول بالأخص أن يتأمل الوقائع المستكشفة فى نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشرى. على أن تلك الفلسفة ليست أو على الأقل لايجب أن تكون من مشتملات التاريخ فقد قلنا إن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هى تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على المصادر وذلك علم إيضاحى، وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخى العصر الحديث بل نريد أن نقول فقط إنه إذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو إنها إذا وجدت يومًا ما فلا يجب أن تكون جزءا من التاريخ، وإذا كانت بطبيعتها فى حاجة إلى التاريخ لأنها

(١) المقدمة ص ٣٠ - ٢١.
(٢) المقدمة ص ١٨.
(٣) المقدمة ص ١٤.

تستند إلى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها فى شرح التاريخ وعلى هذا فإن طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها. هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعى وتجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشرى. وكيف يدرس المجتمع البشرى؟ أبا التاريخ الذى هو ملاحظة سطحية للوقائع؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هى الطريقة الأولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور؟ إنه لايحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز.

على أنه إذا كان ابن خلدون لم يفلح فى تقرير طريقة تاريخية ثابتة فإنه من الحق أيضًا أنه ابتدعها وشرح فيها أفكارًا واضحة وصادقة جدًا فى كثير من المواطن، وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكنا نريد أن نشرح ماذا عمل، وأن نحاول فهمه، وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق فى طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره.

الفصل الثالث

(١) إيضاح الغرض من المقدمة

(٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون

(٣) فهمه للمجتمع ودرسه له

(٤) المقدمة وعلم الاجتماع

- ١ -

إذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب ألا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هى أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشرى فى أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضرورى أن نبدأ بدرس القوانين التى يحدث التطور طبقًا لها لأن ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تسير الحركة الاجتماعية. وإنه يجب البحث عن تلك القوانين بدرس المجتمع فى نفسه، ذلك الدرس هو موضوع على مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون «علم العمران»

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة إلى كل ظاهرة من الظواهر التى تحدث فى المجتمع ولا يبحث عن إحداها مستقلة عن الأخرى لأنه يرى أنها تكون كلاً تتماسك أجزاؤه وتتفاعل فضلاً عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جدًا عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيرًا عظيمًا.

وإذًا فنحن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط إحداهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد إذا لم يوجد المجتمع ذاته، والأخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة. فانتقال البدو مثلا إلى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجًا عن المجتمع، ومن الممكن أن نسمى القوانين التى يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين

اجتماعية. أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقًا على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقًا لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه.

ولا تعمل هاتان المجموعتان فى المجتمع مستقلة إحداهما عن الأخرى، ولا توجدان معًا فقط بل تمتزج وتتحد أيضًا بحيث إن حادثًا اجتماعيًا يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقيد، وليس نفهم الحادث إلا أن نحلله وأن نحاول أن نستخلص منه الأسباب المتعددة المختلفة.

إذًا فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التى تؤثر بها فى المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهمًا صحيحًا

.٢.

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذى وضعه علم مستقل (Sui generis) لأن لـه على حسب المنطق العربى الخواص الحقيقية للعلم المستقل، فله موضوع خاص، وله مسائله، وله غايته، ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التى كانت معروفة قبله والتى قد ترتبط به وهى المنطق والبلاغة والسياسة، ويقول إن بعض المسائل التى يبحث عنها ذلك العلم درست فى علوم أخرى، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية، فأصول الفقه تعرض للغة لا على أنها ظاهرة اجتماعية أو بقصد إيضاح التاريخ ولكن باعتباره مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التى يجب بمقتضاها فهم القرآن، ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة، ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظامًا دينيًا. أما أنها فى الوقت ذاته شكل من أشكال الحكومة وأن الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك مالا يعنى به علماء الكلام.

إذًا فابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه، وهو فخور بذلك، وأكثر افتخارًا بما بدا له من أن ذلك العلم يفيد فى درس التاريخ فائدة مباشرة محققه، بل هو يقرر أنه ضرورى لذلك الدرس على أنه يسلم بأنه قد وجدت قبل المدينة العربية مدنيات أخرى هى المصرية والآشورية والفارسية

واليونانية والرومانية، وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربيًا لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل إذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد أنها لم تدر بخلد يونانى لأن العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسى فإنه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الأشوريين أوالفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس، ويقول إن شيئًا من هذه المدنيات لم يصل إلى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الإسلامى لفارس أمر الخليفة عمر بإتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصة أحراق مكتبة الإسكندرية بأمر عمر خرافة أثبت المستشرقون سخفها نهائيًا

ويخطئ ابن خلدون فى اعتقاده أن العرب ترجموا معظم الفلسفة اليونانية فهم فى الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ما وراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليلاً من الأخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص، وبقى قسم الفلسفة اليونانية الذى يقارب عمل ابن خلدون مجهولاً منهم تمام الجهل، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه «السياسة» منسوب لأرسطو فحمله على أن ينكر تعمق أرسطو فى ذلك العلم. وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسية كتبت بأسلوب شرقي وبالأخص فارسي وهندي وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة ونقدها بسخرية مع أنها ليست من مؤلف أرسطو ولا تتفق مع عبقريته(١) بيد أنه يعترف فى مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية إحصاء تطبق فى علوم مدارك الغيب جاء ذكرها فى هذا الكتاب باستحالة نسبتها لأرسطو لما احتوته من «الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان»(٢)، ولم يعرف العرب «الجمهورية» و«القوانين» لأفلاطون ولا «السياسة» لأرسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهنالك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها أرسطو للإسكندرية، أما الأنظمة اليونانية فكانت فى الحقيقة تخالف الأنظمة العربية فى مبادئها وأشكالها مخالفة كبيرة؛ ولذلك لم يعن خلفاء

(١) المقدمة، ص ٢٣
(٢) المقدمة، ص ٩٨.

العباسيين بإذاعتها بين رعاياهم، ونفس الأسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المغرقة فى الوثنية هى التى منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية إلا سدًا لحاجات دينية وعلمية أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقد العرب أنها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها إلى أية معونة أجنبية.

على أن ابن خلدون قد خدع فى تقدير قيمة الميراث العقلى الذى خلفه الشرق القديم. ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث، مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثون، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقيا لم يسبقه. وهو يخطئ أيضًا فى اعتقاده بأن العرب لم يعرفوا شيئًا من الحضارة الشرقية فمن المعروف جدًا تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس فى التنجيم والعدد مثلا، وكذلك ليست السياسة الإسلامية فى عهد العباسيين فى معظمها إلا صورة تكاد تكون طبق الأصل لسياسة الدولة الساسانية، كان خلفاء العباسيين عربًا يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص. ولكن ليس للعرب فى السياسة ماض باهر فقد كانوا يجهلون نظم البلاط ورسومه تمام الجهل. وقد كان وزراء العباسيين فى القرن الثالث جميعًا من (الفرس) فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم إلى البلاط الإسلامى، وكذلك عكف بعض الفرس المستعربين على تعريب الأمثال والحكم الفارسية واستظلوا بحماية الوزراء فى نشرها فى العالم الإسلامى حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية[1]

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٥٧٥م) الذى بدأ بترجمة قصص بيدبا السياسية الخلقية المعروفة باسم كليلة ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوى على نصائح للسلطان ذاته ولكبار البلاط، وعرب أيضًا منذ بدأ

(١) جاء فى كتاب الأغانى أن الوزير جعفر البرمكى أعطى عشرة آلاف دينار للكتاب إبان بن عبدالحميد الكاتب لأنه نظم قصص بيدبا.

القرن الثالث الهجرى كتاب فارسى لا يعرف مؤلفه اسمه «التاج» وهو أيضًا مجموعة أمثال سياسية مشروحة بأخلاق الملوك والوزراء والكهان الساسانيين. ونجد فى كتاب ابن قتيبة (الذى عاش فى نهاية القرن الثالث) المسمى «عيون الأخبار» كتابًا كاملاً تمتزج فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية، وكذلك يوجد كتاب اسمه «أخلاق الملوك» كتب بلا ريب فى النصف الأول من القرن الثالث وإن كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط[1]، هذا الكتاب يحتوى على تاريخ للبلاط فى الدول الساسانية والأموية والعباسية، ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الإسلامى حتى إسبانيا فنحن نجد فى كتاب العقد الفريد الشهير فصلاً طويلاً عن الخلق الذى يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته، وقد كتب هذا المؤلف فى القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ ـ ٩٤٠م) فى بلاط أجداد ابن خلدون.

بيد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت إليهم بواسطة مؤلفات لها بأرسطو علائق صحيحة إلى حد ما ومنهم الوصية الشهيرة التى قيل إن أرسطو أسداها إلى الإسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية إلى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضًا، وكذلك شرحوا طريقة فرض الضرائب، وطرائق الحروب، ومعاملة العدو، وكل ذلك دون أن يصلوا إلى اعتبار السياسة علما بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلقى وموضعه العلائق بين السلطان

(١) أحضر سعادة أحمد زكى باشا أخيرًا إلى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة عن عدة مخطوطات وحبرها بالاستانه وفيها ينسب الكتاب إلى الجاحظ على أنى أرى أن الأصح أن ينسب إلى معاصر للجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبى فإن المسعودى فى مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه إلى ذلك المؤلف وأنه أهداه إلى الوزير الفتح بن خاقان وهذا الإهداء مذكور فى مخطوطات زكى باشا فضلاً عن أن أسلوب الكتاب يختلف عن أسلوب الجاحظ.

والرعية، وقد تناولت شرحه المؤلفات التى ذكرناها، والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة، ويكون جزءًا من التشريع، والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة، وضرورتها، وأساسها من الدين والعقل، ومختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة وأسرة الخلفاء، واحتمال وجود خليفتين، ويكون كل ذلك جزءًا من علم الكلام، ابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما.

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعًا لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذا لم يكن له رسوخهما من وجهة، ولم يعرف من جهة أخرى إلا شكلاً واحدًا للحكومة، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيرًا عن النظم اليونانية، والذى لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى أنتجتها أنظمة المدن اليونانية، على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الأرستقراطية إلى طغيان كل فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون، فهو يرمى إلى غاية أوسع بكثير من ذلك، يريد ابن خلدون أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية تفوقًا كبيرًا على فكرة أرسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم، بل إن طرافته ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما، على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لأنه يضطره إلى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الإسلامى

وإذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التى وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان بوسعه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة فى مؤلفه هى المادة الوحيدة التى درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية فى عصر أسلافه وفى عصره.

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحتها إليه عبقرية خارقة، ولئن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهرى فى ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة، فقد كان من الضرورى الإلمام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الأقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى.

ولقد أخذت تلك المعارف الواسعة تظهر فى مصر فى عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام، ونرى لأول مرة فى التاريخ الإسلامى مؤلفًا هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢م) يحاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضًا وذلك فى مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلدًا. وقد استمر ذلك الميل تقديم بمصر لا فى المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضًا فى القرنين الثامن والتاسع فنرى نوعًا من دائرة معارف جغرافية فى كتاب ذى اثنين وثلاثين مجلدًا وضعه العمرى (١٣٠١ ـ ١٣٤٨م) فى الجغرافية العامة وفى مؤلف آخر وضعه القلقشندى عن الأنظمة المختلفة للعالم الإسلامى وفى غيرهما. وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع إلى هذه الموسوعات إذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التى عرفت حتى عصرهم.

ومن المحتمل جدًا أن هذه الموسوعات كانت عونًا لابن خلدون فى توسيع فكرته الجوهرية ودعمها. قد يقال إن ابن خلدون كتب مقدمته فى إفريقية أى قبل سفره إلى مصر ولكن من المحقق أن العلائق المستمرة التى كانت بين مصر وإفريقية وكذلك بين مصر وإسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك أنه يذكر فى فصل من مقدمته على النحو نحويًا مصريًا عاش فى عصره ويقول إنه ألف أحسن الكتب فى تلك المادة، ذلك إلى أن

المدة الطويلة التى أقامها فى مصر لم تخل من تأثير مهم فى مقدمته ومؤلفه، التاريخى وهو ما يقوله فى خطبته، والواقع أنه فى هاتيك العصور التى كانت لاتحصل المعارف فيها إلا ببطء نظرًا لانعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون فى ذكائه ويفوقه فى النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الإسلامية وهذا هو السبب في أننا لا نجد في التاريخ الإسلامي حتى مبدأ القرن السابع إلا علماء إخصائيين، فإذا اعترض علينا بالجاحظ ـ ولعله الرجل الوحيد الذى تزود بالمعارف العامة والذى يحدث عن كل شىء عرف فى القرن الثالث ـ أجبنا بأن الجاحظ كان يعيش فى بغداد التى كانت عندئذ مركز النهضة العقلية لا فى العالم الإسلامى وحده بل فى العالم بأسره وإن الجاحظ لم يتبحر بعد إلا فى الأدب والتوحيد والدين.

-٣-

إن ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعًا لعلم مستقل (Sui generis) ولكن لنجتهد فى أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنلم بمقدار التقدم الحقيقى الذى أحرزه فى تلك المادة ولنتساءل بادئ ذى بدء كيف ينظر ابن خلدون إلى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة أنه لا يشير إلا إلى شكل اجتماعى واحد هو الدولة المنظمة التى يسميها أحيانًا بالشعب وأحيانًا بالأمة، وهو يجتهد فى أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذى يعقب ذلك مباشرة، وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التى تقترن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها، والظاهر أنه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعى آخر فإنه مثلاً لم يعن قط بأن يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دورًا كبيرًا .. تلك هى الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا إلى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين

وعلماء الدين، أولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام فى حدود لا يمكن اقتحامها، لقد نشأت منذ القرن الثانى فى قلب الدولة الإسلامية الكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباين فمنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين.

وإذا أردنا أن نفهم جيدًا تاريخ الدولة الإسلامية أو تاريخ إفريقية الشمالية ذاتها فى عهد العباسيين فمن الضرورى أن نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الإسلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التى كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واحدة لا يمكن الإغضاء عن أهميتها.

ويرجع كثير من أغلاط ابن خلدون التاريخية إلى أنه أغضى تمام الإغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك لجهل بوجودها فإنه يذكرها فى عدة مواضع ولكن لأنه لم يشعر بتأثيرها فى التاريخ السياسى الذى اتخذه موضوعًا لبحثه، كانت الغاية الجوهرية التى ارتسم تحقيقها هى أن يدرس التاريخ جيدًا، والتاريخ فى رأيه ورأى جميع أسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية.

ذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسى موضوعًا لدرس تمهيدى للتاريخ فقد بدله أنه هو الوسط الحقيقى الذى تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وأنه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية فهو ـ مثلاً يهتم بالقبيلة البدوية لأنها فى رأيه أصل كل دولة، تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التى تمدها بقوتها إلى الفتح وتسبغ عليها إلى حين ما سلطة لا يشوبها الاستبداد، ثم تنغمس فى الترف فتفقد العصبية وتصير إلى الاستبداد ثم إلى الاضمحلال: تلك هى ذروة عمل ابن خلدون إذا صحت التسمية: وإذا ما فهمنا تلك الأدوار جيدًا وأمكننا أن نعرف الأسباب المتحدة والدائمة التى تفضى دائمًا إلى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه فى كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه.

هذا هو السبب فى أن ذلك البحث الاجتماعى لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلا (Sui generis) فإنه يعترف بأنه ليس تام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده إلا إيضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم إضافى. ودرس المجتمع لا يفضى إلى نتائج ذات قيمة فى نفسها تقنع الذهن الذى يعنى بها وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون: «وهذا (العلم) إنما ثمرته فى الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله فى ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهى ضعيفه» (١)

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد. ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسى ليس متحد الشكل فى كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت إلى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزًا تامًا مخالفًا لتميز الفرد وأنه له وجود ثابت وحقيقة غير الحقيقة الفردية، وهو لأجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالأخص على درس النظريات التى جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية. وإذًا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع إلا أن نطبق عيه قوانين علم النفس الفردى إذ ليست أفكاره إلا مجموعة لأفكار كل إنسان وليست أعماله إلا ثمرة للجهود التى يقوم بها كل فرد ليصل إلى غاية واحدة، والذكاء الفردى كما نرى هو الذى يعتد به والذى يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل إن الطريقة التى تنمو بها الدولة تشبه تلك التى ينمو بها الفرد حتى أن ابن خلدون كثيرًا ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالإنسان تولد وتنمو وتموت، ولحياتها حدود معينة كحياة الإنسان، هذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هى نفس تطورات الحياة الفردية، فلها طفولتها إذ تكون ذات بساطة وخشونة فى الأخلاق وإذ تقل حاجاتها. ولها تدعها إذ تدفعها قواها النامية إلى الفتح، ثم لها نضجها إذ تتدبر شئونها وتتحدد أطماعها، ثم يعقب ذلك دور الاضمحلال. وفى أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية فى الحياة وفى المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقى فى تكوينه.

---

(١) المقدمة ص ٣٢.

ولا ريب أن القول بأن المجتمع طائفة أفراد لا يسبغ عليهم انتظامهم فى سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ، ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا وجود له لذاته، وهو يتفق أيضًا مع فهم شعوب شمال إفريقيه التى كانت فى منتهى الانحطاط فى عصر ابن خلدون والتى لم تؤلف مجتمعًا متماسكًا بمعنى الكلمة، فقد كان مجتمعها يلوح مختلا لا وحدة له ولا ثبات، تتقاذفه جميع المطامع الفردية، فإذا لم ندرس المجتمعات المنظمة التى عاشت فى قلب الدولة الإسلامية وإذا لم نتلفت إلا إلى المجتمع السياسى. وذلك مع استثناء القرن الأول للهجرة. فإن المجتمع الإسلامى لا يقدم لنا أية قوة اجتماعية، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفى الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الإسلامى كما يرون. وإذا كنا في الواقع قد وصلنا اليوم إلى أن نرى فى المجتمع استقلالاً حقيقيًا فإن ذلك لم يحدث إلا بعد التطور العظيم الذى حملته الحركة الديمقراطية فى العصور الحديثة إلى المجتمعات الأوروبية. وهذه الحركة لم توجد فى المشرف قط ولا فى أيامنا هذه، فليس غريبًا الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التى نرى اليوم طرافتها وأهميتها.

وقد لا تخلو الطريقة التى اتبعها ابن خلدون فى بحثه الاجتماعى من التأثير العظيم لفلسفة ما وراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق أسلافه الفلسفية، وهى طريقة تعتمد فى الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون فى عدة مواضع من الخطبة والكتاب الأول، وهو يستخدمها أحيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلاً فى تأثير الوسط الجغرافي والفروق التي يقررها بين حياة البدو وحياة الحضر صحيحة جدًا. من على أنه يخطئ كثيرًا أيضًا، وذلك إما لأن دائرة خبرته محدودة جدًا أو لأنه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التى امتازت بها عقلية عصره.

وعلى ذلك فإن ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية أحيانا ليستخدم ما وراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد أنه يخرج تمامًا عن دائرة الاختبار،

فالتجربة تريه أن دولة فتية تنفق دائمًا زمنا طويلاً فى فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولكنه يقرر من جهة أخرى أن الدولة الإسلامية الناشئة فتحت فى ظرف ثلاثين عامًا كل الدولة الفارسية وقسمًا كبيرًا من دولة الروم ويضطر إلى أن يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لا يدحض من يقينه إذ هو نتيجة معجزة، ويقرر أن المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لأن علم الكلام يثبت جليًا أن المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية إذا أرسل إلى العالم نبى

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة إدراكها ليس إلا خلاصة ما وراء الطبيعة، ويوجد مثل خاص لذلك الذهن النظرى الذى لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع إلى أن يستنبط منها ما وراءها فى الفصل الذى يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التى توجد بين معارف الإنسان ومعارف الملائكة.

وإذًا فالمجتمع فى أحد أشكاله فقط، وأكثرها سطحية، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لأجل التاريخ، طبقًا لمنهج شديد الاختلال فى بعض المواطن، على أنه جم البراعة أيضًا: هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة، وفى استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبهما بطرافة فائقة ويسجل له تقدمًا عظيمًا فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية. ونحن نريد أن نثبت أن ابن خلدون إذا لم يكن قد حقق غايته التى طمع إليها من الظفر بمفتاح كل الوقائع التاريخية . وهى غاية لم تتحقق فى الواقع إلى يومنا . فإنه قد يكون الوحيد الذى استطاع بذكائه ورسوخ معرفته الواسعة، والدقيقة فى معظمها . أن يقدم لتاريخ العالم الإسلامى شرحًا صادقًا فى معظمه.

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذى بذله ليشرح التاريخ طبقًا لما أجاد معرفته منه . وهو التاريخ الإسلامى . إلى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية أعم من التاريخ الإسلامى وفى الإمكان ملاحظتها فى كل مكان، وإلى أن يضع لا من طريق المصادفة، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر فى أساس

الفلسفة الاجتماعية، على أنه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة. ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يغفروا له خطأه لأن العلم فى بدء نشأته لاينجو من مواطن العثار والزلل، وأن يستمروا فى بحثه، وأن يعملوا على إتمامه قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لأول مرة إلى الفلسفة موضوعًا جديدًا، فهو قد لاحظ أن مظهرًا كاملاً فى الحياة البشرية، خلطه حتى عصره فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلقية وسياسية، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفى هذا لأن نمنحه كما فعل جمبلوفتش وفيريرو لقبًا اجتماعيًا Sociologue وأن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع؟ إنى أعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة، أولا لأن موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعًا للاجتماع، فهو جزء وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاً له. نعم إن موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يعتورها من شديد التعقيد أوسع نطاقًا من أن نقصر صفة التبحر فيه على عالم يدرسه كله، إنما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقًا لمنهج معين واحدًا أو طائفة من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة أنها ليست إلا جزءًا من العلم الذى يدرسه أما بحث ابن خلدون فلا يمكن إطلاقًا أن يعتبر تخصيصًا إذ إنه يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها، ولا يمكن أيضًا أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى؛ وذلك لشدة تعقيده فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الأستاذ دور كايم.

وقد أخطأ الأستاذ فيرو إذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لأنه اتخذ المجتمع موضوعًا لمباحثه، فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعًا للتاريخ أيضًا وقد كان قبله موضوعًا للأخلاق، وهو فى عصرنا موضوع لعدة علوم ولا يكفى أن يدرس الإنسان المجتمع من وجهة معينة ليقال إنه يدرس علم الاجتماع إذ يفقد هذا العلم عندئذٍ صفته كعلم مستقل، ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل

العلوم الاجتماعية، ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أورد فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة، بالغة الصدق والأهمية، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم الاجتماعية تقريبًا أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع؟ إن آراء ابن خلدون على الأخص عميقة طريفة، وقد بذّ كثيرًا من خلفائه بحدس أصدق وأنفذ فيما عساه يكون درسًا للمجتمع، وليس انتقاصًا لقدره أن نقرر أن ما بالمقدمة لمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه.

وليس من السهل مناقشة جمبلوفتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعًا غامضًا جدًا بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وأرسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لأنهما ابتدعا فى السياسة أفكارًا لا ريب فى رسوخها ومتانتها.

وإذا كان يكفى لدرس الاجتماع على رأى جمبلوفتش تفاعل الجماعات البشرية فإن مباحث أفلاطون وأرسطو المستفيضة فى تفاعل الديمقراطية الأرستقراطية هذا التفاعل الذي ينتج أشكال الحكومة المختلفة. قسم من الاجتماع لاريب، ولا يدافع جمبلوفتش عن نفسه فى ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق؛ لأن الاجتماع فى نظره ليس له سوى غاية واحدة هى شرح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله إلى حد ما، وهذه هى غاية ابن خلدون ذاتها، بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقًا لعصره بمرحلة هائلة أم أن جمبلوفتش باحث متأخر، الأمر الوحيد هو أنه إذا اتحدت غايتهما فإن أساس نظريتهما يختلف كثيرًا. فجمبلوفتش يرى أن الحركة الاجتماعية لا تتضح ما لم نقر باختلاف أصول الأجناس البشرية بادئ ذى بدء فى حين أن ابن خلدون لا يلجأ إلى ذلك الافتراض لأنه لا يرقى إلى أصل الخليقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكفيان لإيضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض، وابن خلدون فى هذا منطقى جدًا فإن جمبلوفتش إذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح نضال البشر فلسنا نتبين كيف يشرح اتحاد الأجناس وتقاربها.

والحقيقة أن رأى ابن خلدون فى المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه فى صف علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع

من الأفراد، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية وإلا كان الاجتماع ضربًا من تعميم علم النفس ليس غير، بل إن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحررًا كافيًا ليكون علميًا حقيقة وليجعل إلى درجة كافية من الحادث الاجتماعى موضوعًا، يضع حائلاً بين عمه وبين العلم الحديث، وأخيرًا يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ ويجب لأن يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلا، لا ريب أن التاريخ فى حاجة إلى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الأخرى وأن هذه العلوم فى حاجة إلى التاريخ، على أنها يجب ألا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض إذ توجد حيئذ فى دور، ولهذا يهم أن نميز بين موضوع التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما فى الواقع متمايزان إذ واجب المؤرخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح، وواجب الاجتماعى أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه فى ذاته مستقلاً عن علاقاته بالزمن

ويعطى كرامر لبحث ابن خلدون اسم «تاريخ الحضارة»، ولكنا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه، نعم إنه يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها إلا تأييدًا لنظرياته الفلسفية، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الإنسانى بصفة عامة ولهذا سمينا بحثه، الفلسفة الاجتماعية، لأن الآراء التى يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن تجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التى هى طريقة التاريخ. هو نوع من التأمل فى الحضار تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها، ليس فى وسعنا مثال أن نقول أن «روح القوانين» L'esprit des Lois كتاب علمى أو تاريخى بل هو مؤلف فلسفى فإذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقاربًا عظيمًا بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذى اتبعه ابن خلدون فى مقدمته التى حاولنا شرحها؟ هذا ما سنجتهد فى إيضاحه فيما يلى من التحليل.

الفصل الرابع
الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الإقليم

(٢) البيئة الجغرافية

(٣) الدين

ليس أدنى إلى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فإنه يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعي فيبدأ بشرح مدينة الإنسان والقوانين التي تنظم المجتمع والتي هي مستقلة عنه. ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحًا حياة المجتمع البدوي فحياة المجتمع الحضري فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التي تنشأ فيه. وينفذ ابن خلدون برنامجه الذي رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تمامًا حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الأقسام الكثيرة إذ يكثر من التكرار، ويبدأ بشرح المسائل التي كان يجب الانتهاء إليها بحيث إن آراءه في عدة مواضع لا تتلاءم بطريقة منطقية في الظاهر على الأقل. وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة.

قلنا في مبدأ الفصل السابق إن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التي تقع في المجتمع؛ الأولى طبيعية مستقلة عن المجتمع، والأخرى اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر على العمل فيه، ويخصص ابن خلدون القسم الأول من مقدمته لتعداد الطائفة الأولى من هذه الظواهر وشرحها.

وهو يبدأ ببيان كون مدينة الإنسان ظاهرة ضرورية. وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب. فالإنسان بطبيعته حيوان مدني، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية للعيش وحفظ الحياة. والواقع أن أقل حاجة للإنسان تتطلب لسدها كثيرًا من الجهود التى لا يستطيع الإنسان أن يقوم بها وحده، ويقول ابن خلدون إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يحيا ويبقى إلا بالغذاء، إلا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسر الأقوات كالخبز مثلاً، وهبه يأكل الحنطة حبًا من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الأرض ويبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعينًا فى كل ذلك بالآلات الضرورية لأعمال الفلاحة. والإنسان عاجز عن أن يحمى نفسه منفردًا من عدوان الوحوش المفترسة إذ هو مجرد من كل سلاح طبيعى فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الأسلحة الصناعية التى يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستغاثة بهم فى معظم المعارك التى يجب عليه خوضها[١]، وقد أورد ابن خلدون ذلك التدليل بسذاجة جمة، على أن الذى يهم هو أنه يعتقد مثل أرسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه.

ولكن كيف انتظم؟ هل انتظم طبقًا لاتفاق سابق؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة فى الإنسان وأن الله خلقه كذلك، ووهبه من العواطف ما يتفق مع حاجاته.

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعى شكل سياسى فإذا صار إلى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضًا[٢]، وهذا ما يميز المجتمع البشرى من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها فى بعض الحيوانات فإن هذه الاجتماعات نتيجة للغريزة وحدها فى حين أن الاجتماع البشرى نتيجة للتفاهم والغريزة معًا، ويشعر البشر فى مجتمعهم بالحاجة إلى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض[٣] وهذا هو أساس الحكومة. ولكن أى تفاهم هذا، وما نصيبه الحقيقى فى ذلك المجتمع حين يتحول إلى شكل سياسى؟ أهو تفاهم مجتمع بأسره أم هو تفاهم فردى؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى

(١) المقدمة ص: ٣٥ (٢) و (٣) المقدمة ص: ٣٦

أن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائمًا أن ترد إليها. أما الشطر الذى يرجع إلى الفكر البشرى فى الاجتماع فابن خلدون لا يحدده، ونحن نعتقد أن ذلك التعليل - وهو ليس فى الواقع إلا تعليل جميع فلاسفة المسلمين - تحريف لتعليل أرسطو الذى نقل إلى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية. وحقيقة ما يراه أرسطو فى تمييز الاجتماع البشرى عن الاجتماع الحيوانى ليس هو أن التفاهم البشرى أفضى إلى تكوين ذلك الاجتماع، بل هو أن كل مجتمع بشرى يشعر باجتماعه وبالغاية التى ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعًا للغريزة وفى غير شعور. وعلى هذا فالشعور الذى تأنسه الجماعة البشرية فى نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها إلى ما فيه مصلحتها، وإذًا فالتفاهم على رأى أرسطو ليس له دخل فى خلق المجتمع بل هو عامل فى تقدمه، وهو رأى صائب جدًا[١].

وقد حملت التاميرا غلطة فى الترجمة أن يتساءل عما إذا كان ابن خلدون لم تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعى، وهو ما ورد فى مخاطرة الإسكندر التى رواها المسعودى ودحضها ابن خلدون. فإن ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتى: أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر (يريد الزعم بنزول الإسكندر إلى قاع البحر) «ومن اعتمده فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة»[٢] وقد ترجم دى سلان «انتقاض العقدة» بعبارة (Le pacte social se briserait) فى حين أن الترجمة الصحيحة هى (Le noeud de la société se delierait) ومعناه أن الحاشية والجند إذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكًا آخر وليس المقصود إطلاقًا عقدًا يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة.

ويمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بألا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام

(١) السياسة لأرسطو - الكتاب الأول - الفصل الأول.
(٢) المقدمة ص: ٣٠.

دولة ما دون إرشاد من الله، فالله يبدى إرادته بواسطة نبى يرسله إلى الناس، وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد إلا عند اليهود أن شعوبًا كثيرة عاشت - وتعيش - دون أن تسن شرائعهم على أيدى الرسل ويقول إننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون ليست لهم كتب منزلة ثم هم لهم دولهم وشرائعهم، على أن النبوة إذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فإنها ضرورية لتأسيس أكمل مثل للدولة لأنها تسد فى الوقت ذات حاجات الحياة الدنيا والحياة الأخرى.

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة. يجتمع البشر لأن بعضهم فى حاجة إلى بعض، وإذًا فليست حالة الحرب - التى هى من خواص الإنسان - هى التى يجمع بينهم كما يرى هوبزيل بالعكس هى حاجة السلامة والأمن، على أن المجتمع إذا ما تأسس تصادمت مصالح الأفراد وثارت كوامن العدوان بين أعضائه. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الشرائع وإلى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميول العنيفة، وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو[1] غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نضجًا وقد شرح بإيجاز شديد لأن ابن خلدون لم ير ضرورة لأن يبحث عن أصل المجتمع، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المنطق من العرب ملزمًا أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله.

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيرًا عظيمًا وهى الإقليم والبيئة الجغرافية والدين، ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهره خارقة إذ هو التأثير الإلهى فى المجتمع، وإذ كان ابن خلدون مسلمًا راسخ العقيدة فإنه لا يعنى إلا بالأديان السماوية. أما الأديان الأخرى فهى خطيئات تنم عن الحالة الأولى للذهن البشرى، وإذًا فالتأثير الدينى لا يعدل فى السعة و التعميم تأثير الإقليم والبيئة الجغرافية.

(١) روح القوانين (Esprit des lois) الكتاب الأول، الفصل الثالث.

- ١ -

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة فى فصل طويل جدًا نقلاً عن الجغرافى بطليموس اليونانى وجغرافيى العرب وبالأخص الإدريسى. ولهذا الفصل فائدة مزدوجة، أولا لأنه ليس فى استطاعتنا أن نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانيًا لأن ابن خلدون يريد أن يشرح الأقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية، ولسنا بحاجة إلى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئًا لم يقله أسلافه، ولم ينج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائمًا إلى فهمهم جيدًا، والذى يهمنا هو استنتاجه فى موضوع الأقاليم السبعة التى عرفها الجغرافيون القدماء فالإقليم الأول أى الجنوب الأقصى من الأجزاء العامرة من الكرة الأرضية يسود فيه حر شديد جدًا، ويسود فى الإقليم السابع أى فى الشمال برد لا يقل فى شدته، وتتمتع الأقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظها من الاعتدال، ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة فى أجسام البشر وأخلاقهم[1] ومن ثم فى الحضارة، فسواد لون سكان الجنوب يرجع إلى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائمًا. «فإن الشمس تسامت رءوسهم.. فتطول مدة المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر»[2] وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسى وذلك «من مزج هوائهم للبرد المفرط بالشمال إذ الشمس لا تزال بأفقهم فى دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها»[3] أما أهل الأقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازنًا فى حين أن أهل الأقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريبًا فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا دينًا وأخلاقهم غاية فى التافس ولكنها فى نفس الوقت بعيدة جدًا عن الوسط الصالح الذى يلائم مجتمعًا متحضرًا.

(١) و (٢) المقدمة ص: ٧٠ و ٧١.
(٣) المقدمة ص: ٧٠ و ٧١

ويعلمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط إلا فى البلاد المعتدلة، وأن درجة كمالها تختلف طبقًا لنشوئها قريبة من الإقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما.

ولهذا كان الإقليم الرابع الذى يشغل الوسط بالضبط والذى يتمتع بحرارة معتدلة ينعم دائمًا بأكمل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الإنسانية الحكومات المتقنة النظام، والشرائع، والأديان المنزلة، والعلوم والفنون. ويضع ابن خلدون فى ذلك الإقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق فى غابر العصور الحضارة الأشورية التى يجلها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تمامًا، ولكن ابن خلدون قد اعترضته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الإسلام وموطن تلك اللغة الغنية المرنة التى غلبت العالم القديم ليست من الأقاليم المعتدلة فهى واقعة فى الإقليمين الأول والثانى ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته فى الهواء وتلطف من قيظها المفرط[1].

ولم يقنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال إن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم فى اللهو والرقص: «والسبب الصحيح فى ذلك أنه تقرر فى موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هى انتشار الروح الحيوانى وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس وهى انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة فى كميته»[2].

وإليك ما قاله مونتسكيو شرحًا للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب بواسطة الأقاليم:

«إن الهواء البارد يقبض أطراف الأنسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك فى نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الأطراف نحو القلب، ويقلل من تمدد هذه

(١) المقدمة ص: ٧٠ و ٧١.
(٢) المقدمة ص: ٧٢.

الأنسجة ويزيد كذلك فى قوتها، أما الهواء الحار فإنه بالعكس يرخى أطراف الأنسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها، وعلى هذا فأهل الأجواء الباردة أمنع وأشد صلابة»[1].

وإليك كيف ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها ابن خلدون: «فى البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تتنبه أطراف الأعصاب وتحملها أتفه الأمور على أشد الأعمال. أما فى البلاد الباردة فإن أنسجة الجلد تتقبض وتنكمش الحلمات وتبقى شعب الأطراف الصغيرة للأعصاب مشلولة إلى حد ما فلا يصل الإحساس إلى المخ إلا إذا كان قويًا وصادرًا من جميع الأعصاب، ولكن الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لا نهاية له من الإحساسات الصغيرة»[2].

ويحاول كل من الفيلسوفين أن ينتزع من خبرته الخاصة برهان نظريته فيتخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون فى حرارة الحمام لأنها تسخن الروح الحيوانى وتمدده[3] ومونتسكيو مثل الرجل الذى يوجد فجأة فى مكان شديد الحرارة فيأنس ضيقًا شديدًا بسبب ارتخاء الأنسجة الخارجية للجسم.

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالإقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان وأسلافهما من بنى وطنيهما، وقد يكون أبقراط أول من نوه بتأثير الإقليم فى طبيعة الإنسان. ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير فى أنظمة المدن وكفايتها السياسية. ويستشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود العلاقة بى الأقليم الحار ولون الزنوج الأسود[4] وقد تكلم قبله الأديب الشهير الجاحظ

(١) و (٢) مونتسكيو - روح القوانين - الكتاب الرابع عشر، الفصل الثانى.
(٣) المقدمة ص: ٨٢
(٣) المقدمة ص: ٣٦
(٤) قال ابن سينا فى أرجوزته فى الطب:

بالزنج حر غير الأجسادا   حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا   حتى غدت جلودها بضاضا

بإسهاب عن تأثير الإقليم فى تركيب الإنسان الطبيعى والخلقى على أنه تكلم فى ذلك كأديب فقط، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل إنها تساعد على شرح التاريخ. وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندى الذى عاش فى القرن الثالث، والمؤرخ المسعودى الذى عاش فى القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جدًا. وقد سبق مونتسكيو فى فرنسا جان بودوان الذى توسع فى شرح نظرية الجو توسعًا كبيرًا.

أما أن الجو يؤثر فى طبيعة الإنسان وخلقه ومن ثم فى الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه. ولكن هل فى الاستطاعة حقًا أن نحدد ذلك التأثير تحديدًا يكفى لأن نعرف إلى أية درجة يؤثر فى المجتمع؟ هذا ما لم يتضح بعد، والظاهر أن كل أولئك الفلاسفة والكُتّاب الذى تكلموا عن الإقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدروا الجهود التى يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديرًا كافيًا. على أن تلك المقاومة غريزية تقريبًا. فالناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم. وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظامًا وأبلغ نفاذًا حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون فى أشد البلاد حرارة عيشة راضية جدًا، ومن المحقق أن لهذه المقاومة التى يزداد انتشارها لا بالنسبة للتأثير المادى للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضًا أثرها فى المجتمع كذلك. ولو أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الإقليم لألفينا أنه يقل شيئًا فشيئًا. وعلى هذا فإن قانون التباين الذى يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقًا وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الأقاليم مبالغ فيها جدًا.

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الإقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست معصومة من الزلل، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التى يصل إليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع فى العصور فأرسطو يرى أن الشعب اليونانى هو الذى بعث بذلك التقدم إلى باقى شعوب العالم ويقول إن باقى سكان أوروبا شجعان جدًا ولكنهم ليسوا بأذكياء[1] وأن الشعوب

(١) السياسة: الكتاب الرابع - الفصل السادس.

الإسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة. أما الشعب اليونانى فلأنه واقع بين آسيا وأوروبا الغربية يشغل الوسط بالضبط، ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزًا بذلك الامتياز. أما مونتسكيو فإنه يرى المثل الأعلى فى أمم الشمال.

ولا يقتصر الأمر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعداه إلى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية. نعم إن اليونان كانوا أئمة التقدم فى عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليونانى كان الشرق متقدمًا جدًا، وكان لشعوب الشام والعراق قسطها من العظمة، ولكن لا نعلم كم دامت هذه العظمة، وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذى بلغته أوروبا الشمالية، ولكن ماذا كانت حالة هذه الأمم الشمالية فى العصور القديمة والوسطى؟ إذًا فالإقليم ليس بالعامل الكبير فى الحضارة ومن الواجب أن نبحث عن هذا العامل فى المجتمع ذاته. وإذا استثنينا أرسطو لأنه يعلق أهمية ضئيلة جدًا على نظرية الإقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون أوفر قسط من النقد فى ذلك الشأن فإن الجهد الذى صرفه فى ضبط المؤثرات الإقليمية وتحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل إسهابًا ومبالغة.

- ٢ -

يخصص ابن خلدون فصلاً لشرح تأثير البيئة الجغرافية فى جسم الإنسان وخلقه[1] ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الإقليم.

ففى بلد غنى فيه إنتاج الأرض يعيش الناس فى رخاء وسعة، وليس عليهم أن ينفقوا كثيرًا من الجهود لتحصيل قوتهم إذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم، ومن ثم ينغمسون فى المسرات والترف فيؤدى ذلك إلى ضعف فى أجسامهم بل فى عقولهم، ويصبحون عرضة للأمراض ويعوزهم روح المثابرة على الجهد ويفقدون الصفات الحربية فى معظم الأوقات فلا يستطيعون هجومًا ولا دفاعًا وعلى النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجدبة ولا سيما سكان البادية الذين استقى

منهم ابن خلدون خبرته فإنهم نظرًا لفقرهم يعيشون فى تقشف وخشونة وهم أقوى بنية، وأنفذ عزائم، وأبقى فى العادات، وأقل انحرافًا فى الأخلاق، لا يصيبهم القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء أيما عصف أو لا يؤثر فيهم إلا بنسبة تافهة، وهم أكثر ورعًا من غيرهم ممن اشتد تهاونهم فى المسائل الدينية شيئًا فشيئًا ولكن ابن خلدون بدلا من أن يتوسع فى تقدم تأثير البيئة الجغرافية فى الحضارة كما فعل مونتسكيو بهيم فى مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع فى الجسم والعقل وهو فى ذلك متأثر جدًا بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت فى ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصًا فى شمال افريقية. وهؤلاء الصوفية يغرقون فى الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم وعندهم عن الغذاء ازداد انتظامًا وازداد الذهن صفاء والروح إدراكًا لعالم الخفاء. ويقال إن كثيرًا منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الحاسمة حشوًا؛ لأن ما احتوته من شرح شديد الإيجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يعين مع ذلك على فهم الفروق المهمة التى يقررها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضر.

- ٣ -

أغضى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون - مختارين أو غير مختارين - عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهى المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنُّبوة والكهانة ومختلف الوسائل لإدراك الغيب. ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنه يرتبط بكل المذهب الفلسفى لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالإقليم والبيئة الجغرافية تؤثر فى المجتمع ولا تتوقف عليه. وإذ لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة. والواقع ليس كذلك فإن ابن خلدون يقرر أن ليس ثمة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جدًا ويرجع فى ذلك إلى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية فيدمجها ويستخرج منها مذهبًا يمكن تسميته بمذهب «ما وراء الطبيعة النفسى».

ولنلاحظ بادئ ذى بدء أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد(١) فى تلك النقطة وهى وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب فى الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف. وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الإسلام والفلسفة اليونانية العربية فى كتيب يعرف «بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وهذا هو غرض ابن خلدون أيضًا.

يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين وإلى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الإنسان أما لإرادة الله وما يفرضه عليه من الواجبات وأما لأسرار الماضى والمستقبل، وبالجملة لما يتكون منه الدين. ويجد ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين العالمين فى الروح البشرية. فالروح هى الواسطة بين الله والإنسان. وهى بطبيعتها خالدة لا تفنى ولها قدرة خفية تمكنها من أن تنفذ إلى عالم الأفكار وأن تتخاطب مع الله ذاته. على أن كل الأرواح ليس لها تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته الخفية، ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة إلا بقسط ضئيل جدا، ومنها ما يحتفظ بها كلها وتلك هى أرواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الأنبياء، فبفضل هذه القدرة تهجر أرواح الأنبياء العالم الحسى أحيانًا لتتلقى من الله الوحي والأوامر التى يجب أن تبلغها إلى البشر. وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة الوحى والطريقة التى يحدث بها مستندًا فى ذلك إلى الأحاديث والسنة. ونحن لا ندخل فى تلك التفاصيل ويكفى أن نقول إن ابن خلدون يرى أن الأديان الحقيقية هى فقط تلك التى تنشأ من ذلك الوحى.

فهناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لمحة من الحقيقة وتلك هى الأديان المأخوذة عن الكهانة والمؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة (كزجر الطير وفحص الأحشاء وغيرها) والواقع أن الأرواح التى لا تحتفظ بكامل القدرة على اتخاذ الصفة الملكية. كما يسميها ابن خلدون. يمكنها مع ذلك أن

(١) من المعروف أن ابن خلدون كتب تحليلا لفلسفة ابن رشد لم يصل إلينا ولكنه مذكور فى كتاب ابن الخطيب.

تنفذ إلى العالم الروحى باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم المادى. فمثلا يمكن للإنسان أن يحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جداً فينتهى بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى . بسرعة فائقة وبشكل ناقص جداً . شيئاً من العالم الملكى، وهذه هى الأديان الوثنية. ولم يتناول ابن خلدون شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستتيرة جداً، ونحن نعلم أن تردده فى ذلك يرجع إلى حذره من معاصريه المتشددين . وهو يقول إن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بالأحرى لدين ما . وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة.

ويذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الإنسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتنابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن إيمانه ومع عدم الطموح إلى تأسيس دين جديد . ومزيف إذاً . إن يذوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الإلهى؛ وعندئذ يتسنى له أن يدرك الحقائق التى يصل إليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً، وتظهر فى ضوء باهر، على أنه إذا باشر الإنسان تلك الرياضة رغبة فى أن يتفوق أو يفتتم فإن الطريق تغلق دونه ، وإذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين، ويتعامل كهان الأديان الوثنية وقسسها الذين يسعون إلى معرفة علم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والأرواح الشريرة.

وليس هذا كل ما فى الأمر . فإن الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا، ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والطهارة وإلا كانت الرؤيا وحياً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة فى تلك المادة. وقد قرأ فى عدة كتب للسحر أن الإنسان يستطيع بعد إماتة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه إرادته قبل النوم إلى السر المرغوب فيبدو له أثناء النوم فى الرؤيا . ويقول لنا إنه استعمل تلك الوسيلة

وأنه توصل بذلك إلى معرفة أسرار خطيرة جداً وأن الوحى أمر فى منتهى الصدق[١] بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الإنسان يستطيع بواسطة إماتة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا ليستطلع بعض الأسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجاً علمياً ، ويؤكد لنا ابن مسكويه وهو أحد علماء الأخلاق فى القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح.

نحن إذاً أمام نظام متدرج فى امتيازات هذه الطبقة. فالأنبياء فى الطليعة ويليهم الأولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان، وتنقسم كل جماعة من هؤلاء إلى عدة مراتب فهنالك مثلا أنبياء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن إدراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كمالاً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير فى بنى إسرائيل. أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحى على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا إرادة الله فهم حقيقة مؤسسو الأديان.

ولكن كيف تفرق بينهم وبين الأنبياء بل والأولياء، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته. هنا يدخل علم الكلام فى مذهب ابن خلدون. فالرسول يمتاز بالمعجزة. والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة، والمعجزة هى ذلك البرهان، ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون فى متناول جميع الناس بلا تمييز. وأى شىء أقرب إلى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضاً تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التى يشهدها جميع الناس بلا انقطاع؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلى محض يسهب ابن خلدون إسهابا كبيراً لا يهمنا هنا.

ولكن ألا يمكن أن تعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهى مسألة يشترك فيها الرسل والأولياء معجزة؟ لا سيما إذا ما تقرر صدق هذا

(١) المقدمة ص ٨٣ وما بعدها.

التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون إلى الكلام أيضًا فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التى ستحدث ويطالب كل منكر لصدقه أن يأتى بمثلها وهذا ما يسميه المتكلمون «بالتحدى» ويحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الإيمان فى هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (ﷺ) أى القرآن على معجزات باقى الرسل[1]. ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الإحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فإن كل تنبؤ لايستمد من قوة الروح المعنوية لا قيمة له فى نظره لا من الوجهةالعلمية ولا من الوجهة الدينية.

وإذًا فقد عدنا إلى حيث بدأنا. لايمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين إن كثيرًا وإن قليلاً بالعالم الروحى، وإذا أردنا أن نمحص أصول نظريته فى الدين ألفيناها شديدة التعقيد. وهى بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن مهارة ابن خلدون إذًا قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذى استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة مذهباً صيغ بالصيغة الفلسفية. وفى هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون فى «المثل» إذ للاتصال بالعالم الروحى وقراءة الماضى والمستقبل يجب أن يكون لكل شىء وجود خالد ليس عالم الحس إلا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الإشراق لمدرسة الإسكندرية التى استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة إذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع إلى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب، ويدخل فيه التصوف الإسلامى الذى متى حررناه من لونه السياسى لم نجد إلا فكرة الإشراق الإسكندرية وفق بينها وبين الإسلام وكذلك التوحيد الإسلامى بدقته وجدله العميق حول أبسط الألفاظ والآراء، وأخيراً نجد فيه الخرافات الساذجة التى وردت فى آداب الجاهلية: صيغت كل هذه المواد فى قالب فلسفى بطريقة بارعة جدًا. على أن لابن خلدون طرافة أخرى فى هذا الفصل تستدعى النظر أكثر من

(١) المقدمة ص ٨٠ .

سواها وهى أنه استطاع مع عقليته الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهى ليست ظاهرة خارقة إذ هى مستمدة من من الروح البشرى ذاته. وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أن الدين مستقل عن المجتمع بشكل ما، ولكن أليس شرح الدين يدرس الروح البشرى خطوة نحو الفكرة الحديثة التى ترى الأديان ظاهرة اجتماعية؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاص كما يفعل المحدثون، ولو أن السذاجة لم تضطره إلى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا فى أن يشرحوا أصول الأفكار الدينية؟

والآن فما تأثير الدين فى المجتمع وضروب الحضارة المختلفة؟ لم يبين ابن خلدون فى هذا الفصل آراءه فى ذلك الموضوع وهذا ماسنراه فى سياق تحليل الأقسام الأخرى.

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

(١) الأطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية.

(٢) خواص القبيلة.

(٣) العصبية أول شرط للمُلك وتطورها.

(٤) الفضيلة شرط ثان للمُلك.

(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون فى التاريخ.

(٦) ابن خلدون والعرب.

- ١ -

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح فى القسم الأول الظواهر التى تؤثر فى المجتمع ولا تتوقف عليه. وفى هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهبه الفلسفى الاجتماعى الحقيقى الذى هو من ابتكاره الخاص، إذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الإقليم والبيئة الجغرافية وأهميتها فى فهم التاريخ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل، ورتبها بطريقة غامضة جدًا. وسيفحص الآن المجتمع في ذاته، ويجعل منه لتدليله موضوعًا حقيقيًا محدودًا، وسيبين أن له فى ذاته، بعيدًا عن المؤثرات الطبيعية، الأسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله.

كل مجتمع سياسى مهما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الأساسى لمذهب ابن خلدون الاجتماعى، وهو ما يمكن تسميته «قانون الأطوار الثلاثة»، وليس المقصود هنا أطوارًا ثلاثة للعقل هى طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع، وإنما المقصود هى الأطوار التى يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية. ففى الأول يعيش المجتمع عيشة البدو سواء كان ذلك فى الصحارى كالعرب والبربر أو فى السهول كالتتار، ويكون منتظمًا إلى قبائل، ولا يعرف قوانين، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته. وفى الثانى يصل إلى تأسيس دولة بطريق الفتح، ويقهر مجتمعات

أخرى، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظامًا. وفى الثالث إذ يتحول إلى حالة الحضر يتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس فى الترف والملاهى، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويناله القهر.

وإذًا فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبدًا والإنسانية لا تقف، ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد. أما أن التقدم الذى أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذى سبقه أو بعبارة أخرى هل الإنسانية فى رقى مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون، ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جدًا أو لعله لم يقدر أن من الممكن التكلم فيها. تتوالى هذه الأطوار الثلاثة ويعين الأخير منها خاتمة الطور الذى يتحتم أن يمر به مجتمع ما. فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه إذًا بنهر لا يجف مجراه أبدًا ويصب فى البحر ماء متجددًا بلا انقطاع، فهو ينبع فى الصحراء أو فى وسط السهول ولكنه حينما يتقدم فى مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها، وهذا هو دور النضال والصراع، فإذا خرج منه ظافرًا استأنف سيره هادئًا قويًا، وهنا يتمخض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته فى الوقت ذاته إذ يضعف سيره ثم يقف حالاً، وهكذا يبتلع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائمًا أبدًا مياه جديدة.

ولم يسبق ابن خلدون أحد إلى تلك الفكرة العامة عن السير الأبدى للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئًا يشبه ذلك القانون الذى نسميه «قانون الأطوار الثلاثة». ولئن وجدت بعض صعوبات فى سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جدًا على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر وهنا لم يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقرر ما قرر فإن ذكاءه الخارق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ وسنرى أنه يخضع القرآن لنظريته.

- ٢ -

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقدم كل مجتمع، ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الأولى للمجتمع البشرى وحياة البدو. تلك على الأقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه؛ لأن المقدمة كما لاحظنا ليست نموذجًا للبحث الواضح المنظم، والقسم الثانى على الأخص ينقصه الترتيب نقصًا تامًا. أو يعود المؤلف فيما يلى من الأقسام إلى مناقشة كل ما كتب فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك إلى ذكر التطبيقات التى قدمها عنها فى مناسبات مختلفة.

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة البدو وحياة الحضر أنهما يتفقان مع الطبيعة[1] ولاشك أن حياة البدو سابقة لحياة الحضر. ومن مميزات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقًا لحاجات الإنسان الاقتصادية. يقول ابن خلدون إن البدو فى الواقع يعيشون من قطعانهم فيأخذون منها أقواتهم وملابسهم وأرزاقهم وإذًا فهم يبحثون عن الأماكن التى تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها، ويضطر العرب والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الإبل خاصة إلى سكنى الصحراء إذ هى المكان الملائم لحياة الإبل التى تلزمها الحرارة والرمال والأدغال المتشابكة والماء الملح بينما تلتزم الشعوب التى تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة فلحياة البدو وجهان إذًا حياة الصحراء، وحياة المروج.

ولما كان البدو بالضرورة فقراء؛ لأنهم لا يفلحون الأرض ولا يحترفون المهن المربحة فإن حاجاتهم محدودة جدًا، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الأعداء وهم لا يعرفون فنونًا ولا علومًا، وليست لهم قوانين، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل واحترامهم لرؤسائهم وإذ كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فإن كل واحد

(١) المقدمة ص ١٠١.

منهم مرغم على أن يدبر ما يلزمه. وتسبغ حياة التقشف هذه على البدو أخلاقًا فاضلة، ويمدهم ذلك النضال المستمر فى سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات العزم والغيرة على استقلالهم.

تلك هى الخواص التى تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تنحل الأخلاق وتفتر الخلال فى ظل الأمن والدعة. ويذكر ابن خلدون الفروق بين الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة ليثبت أن توحش أهل البادية واستقلالهم المفرط، وخنوع سكان المدن ظاهرتان طبيعيتان.

- ٣ -

ولكن كيف تصل القبيلة إلى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التى هى فى الحقيقة أقدم الصور والتى يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة؟ لم يوضح لنا ابن خلدون ذلك. كذلك لم يعن بالأسرة مطلقًا. وهنا نشعر بذهنه الوضعى فهو لا يسهب فى الشرح إلا حيثما يجد مادة لمباحثه الفلسفية، وهو لم يستطع أن يرى فى إفريقية الشمالية وفى الشرق عامة مجتمعًا فى بدء تكوينه ولم يصدق شيئًا من الخرافات التى رواها المؤرخون عن أصل الخليقة فيتخذ منها أساسًا لفلسفته الاجتماعية وإن لم يغفلها فى مؤلفه التاريخى.

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهى جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التى يشعر بها كل مجتمع فى إنشاء حكومة له. وفى هذه الحكومة التى تنشئها القبيلة لنفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهى التى تؤيدها وتذود عنها وتدفعها إلى الفتح وتحملها على أن تتخذ شكلاً جديدًا، تلك الخاصة هى «العصبية».

فما هى إذًا تلك العصبية التى يذكرها ابن خلدون؟: «إن نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والناصر

(١) المقدمة ص ١٠٨.

وتعظم رهبة العدو لهم»[1]. وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر فى إفريقيا الشمالية ولاسيما الآداب العربية فى عصر الجاهلية وعصر الأمويين إلى ابن خلدون ميدانًا شاسعًا جدًا يستقى منه الحجج لتأييد فكرته عن العصبية. والحقيقة أن التاريخ لعله لم يذكر قط شعبًا يفوق الشعب العربى فى الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات. وإذا استثنينا الأربعين عامًا الأولى من تاريخ الإسلام فإن تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وبعده ليس إلا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهى خصومات منشؤها الحقيقى تلك العصبية التى دفعت إلى حد التعصب. يقول الحديث الشريف «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا» فلا عجب إذا كان ابم خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العام الجوهرى لقوة المجتمع السياسى.

ولكن كان من أهم مبادئ الإسلام إلغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم، وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه. ولقد كان من غايات الإسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادئ بدء ومن ثم تدمج كل الشعوب الأخرى فى شعب واحد يكون شعاره الإيمان بالله وبنبيه. وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فإنه لا يتعدى بذلك حدود الدين. ولتلك الآية التى يريد أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن الكريم ذاته خاصة بارزة فهو يقول:

«واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف ﷺ حين قالوا لأبيه: «﴿ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَاسِرُونَ ﴾(يوسف/ ١٤) والمعنى أن لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له»[1] ونحن لا نتمالك أنفسنا من الابتسام لما اقترن من الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا، أولاً لأنه يلجأ إلى نوع من التلاعب بالكلمات ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لأن كلمة عصبة المشتقة من

(١) المقدمة ص ١٠٨.

المصدر الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعني وإنما تدل على الجماعة أو الشرذمة ليس غير، والقرآن لا يريد شيئًا آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة، وثانيًا لأن القرآن يريد هنا أن يقص الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم، ونحن نعرف أنهم كانوا يضمرون قتله، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد خدع بذلك الدهاء المتدينين من أبناء عصره إذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قط.

ويدعم العصبية أمران: أولاً: الاحترام الذى يشعر به البدو ودائمًا نحو العادة، ثانيًا: حاجتهم المستمرة إلى الهجوم والدفاع. وإذًا ففى وسعنا أن ندرسها من وجهتين: الأولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى أسرة، مطيعين له فى كل أمر، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها لتدافع عن أطفالها ونسائها ومتاعها وبالأخص عن كرامتها. هذان المظهران للعصبية يتفقان، ويجب أن يتضافرا بشدة، لأنه إذا اضمحلت العصبية داخل اقبيلة ألفت نفسها فريسة للحروب الداخلية، وإذا تضاءلت فى الخارج فإن القبيلة تعرض لمهاجمة أعدائها الكثيرين المتأهبين دائمًا لمهاجمتها.

بيد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج. وقد أمد ذلك التطور ابن خلدون بعدة فصول أفاض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة: لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد فإن حياة الصحراء الشاقة كثيرا ما تهيئ للأفراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة فى الحروب أو بالجود فى أيام القحط، أو بالفصاحة فى التغنى بمجد القبيلة، أو بإثارة البسالة فى أنفس المدافعين عنها، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح. تلك هى الصفات التى يغلب عليها أن يفاخر بنبلها رجل البادية أو العربى على الأخص. ويغلب أيضًا أن تجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم تورثها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها. وأقدم الأسر تمتعًا بتلك الصفات

وأعرقها هى التى تتفوق على باقى أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة. على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فإن الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها ما احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها. ولكنها قد تتهاون فى تقاليدها من جهة، وقد تحسدها وتنافسها بعض الأسر من جهة أخرى، وقد يوجد من بين هاته الأسر من تستطيع التفوق عليها. وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية فى الداخل. ثم تنتقل السلطة إلى أقوى أسرة تلى تلك التى سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها.

يصل ابن خلدون بذلك إلى تقرير قانونين؛ الأول أن كل قبيلة شريفة لابد أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال[1] والسبب فى ذلك «أن بانى مجد العائلة عالم بما عاناه فى بنائه ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه.... ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا خلال... فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويحتقرهم... فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه فى غير ذلك العقب[2].

ويسلم ابن خلدون بأن لتلك القاعدة استثناءات إذ توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس. بيد أن هناك أسبابًا أخرى تؤخر أوتقدم ذلك السقوط المحتوم. والشعر والسنة هما بالأخص اللذان حملا ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياسًا عامًا لبقاء الحسب، ولا ريب أن يستثنى أسرة النبى ﷺ لأنها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه إلى الأبد: تلك

---

(١) المقدمة ص ١١٤. (٢) المقدمة ص ١١٥.

منحة إلهية فهل كان ابن خلدون مخلصًا فى إشارته إلى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات المتكلمين المحرجة لا غير؟

والقانون الثانى هو أن المُلك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع إلى آخر ومن أسرة أخرى ولكنه يبقى دائمًا فى نفس القبيلة. ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التى حافظت على الملك بعد الإسلام زمنًا طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية فى شمال إفريقية فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبى ﷺ إذ نعرف أن منذ وفاة محمد ﷺ أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم إلا بواسطة الفرس والأمم الأجنبية الأخرى. فقد حكم العباسيون - الذين هم أبناء عمومة النبى ﷺ وليسوا من أعقابه - فى المشرق بمؤازرة الفرس. وحكم الفاطميون - الذين يدعون أنهم من سلالة النبى ﷺ - فى إفريقية الشمالية ومصر بمؤازرة البربر. ولا شك أن العصبية قد أيدت هاتين الأسرتين. بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتهما مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال، بل على شهوة الانتقام إذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس إلا أملاً فى استعادة استقلالهم القومى الذى سلبهم العرب إياه منذ الفتح. وترجع العصبية إلى العاطفة الدينية أيضًا فإن البربر ناصروا الفاطميين فى إفريقية مهابة للنبى من جهة وطمعًا فى السلطة من جهة أخرى.

ولم يقتصر ابن خلدون فى تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضًا على الأمم المتمدينة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التى تنتمى إلى جنس واحد تشبه الأسر المختلفة للقبيلة الواحدة شبهًا كبيرًا فإذا فقد أحد الشعوب عصبيته مثلاً فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم. فقد حل محل اليونان إخوانهم الرومان[1] إذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان ورومان ابنا يافث - وحل الساسانية

المقدمة ص ١٢٢.

محل الكينية وكلاهما ينتمى إلى الأمة الفارسية، إلى غير ذلك. ولكن تنعدم آثار هذين القانونين إذا وقع فتح كبير يضعضع قوة الأمة نهائيًا ويجردها من كل أهلية للحكم، وهذا ما حدث للأمة الفارسية عقب الفتح العربى. وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسى فى خلفاء العرب، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمته.

ولكن يوجد شرط ضرورى لكى تؤدى العصبية إلى نيل الملك سواء فى داخل القبيلة أو خارجها: ذلك الشرط هو نقاء النسل. وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزلتهم ومبالغتهم فى التمسك بأصولهم. ولكن القبائل التى تسكن المدن أو تقترب بها تغرى بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب فى أن نقاء النسل ينحط عندها. ومع ذلك فيوجد سبب لإفساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو «الموالاة» فإن البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعى إلى بذل حمايتهم لمن يلتمسها فيكرمونه ويدخلونه إلى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يسئلوا من أعماله وهذا هو أقدم أنواع الموالاة المعروفة ويسمونه «الجوار». ثم حصل «المعتقون» فيما بعد على حق يماثل هذا، وجاء الفتح الإسلامى بنوع من الموالاة اتخذ صفة القانون إلى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة تقضى بتبادل المعونة بين السيد «والمولى»،وتسمى المولى باسم سيده، واحتمل السيد مسئولية أعمال مولاه، وإذا توفى أحدهما بلاوارث من أقاربه ورثه الآخر. وكانت كل هذه الحمايات سببًا فى تعويض النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى بمرور الزمن عضوًا أصيلاً فى القبيلة. وقد كان للموالى بالطبيعة مصلحة فى الانتساب إلى القبيلة ذاتها حتى آل الأمر فى القرن الثالث من الهجرة إلى أن أصبح من المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين الموالى وحماتهم، والتبس على رواة النسب أصل طائفة من القواد والعلماء والعظماء أيما التباس، وكان الموالى يشعرون تمامًا بفكرة العصبية فى

قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم، ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيرًا لموت مولى من موالى قريش كان معروفًا بالأمانة ومتانة الخلق حتى قال عنه «لو كان أبو سالم مولى أبى حذيفة حيًا لعهدت إليه بالخلافة من بعدى» ونحن نعرف أن الخلافة ـ خصوصًا فى رأى عمر ـ يجب أن تكون فى قريش وقد كان أبو سالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قرشيًا كذلك. ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة فى حفظ النسل وفى صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التي وجهت إلى نسب الفاطميين والأدارسة أو يلاحظ علي الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صعابًا يجب تذليلها[1].

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة إلى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبى أولادهم ونسائهم، ولكنها ما دامت تلزم الحياة البدوية لا تفكر فى الاستيلاء على الأراضى؛ لأن كل ما يهمها هو الأموال المنقولة التى تلائم نوع حياتها. بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتأنس فى نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبة الغنية سواء للتغلب عليها أو الاغتنام من خيراتها.

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فإن كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فإما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعها، وإما أن تعتزم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم فى سلك جيشه، وإما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الأراضى فتحاول أن تعيش فى الحقل حياة الحضر. ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلائق التى كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك إفريقية الشمالية من جهة، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى، ويلاحظ بالأخص أن العلائق بين الترك والبدو وخلفاء العباسيين انتهت إلى تلك النتيجة، وانتظم الترك فى جيش الخلفاء حتى أصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده. ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لتبين فيها أيضًا صواب ملاحظته.

---

(1) المقدمة ص ١٩ ـ ٢٠.

وأما إذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فإنها تخضع وتسلم زمام الحكم للغزاة، وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون فى القسم التالى.

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهى إلى إحدى الحالات التى ذكرناها فإما أن تصبح القبيلة حضرية وتسكن فى الحقل وإما أن تصبح جيشًا لعدوها وإما أن تحل مكان هذا العدو. بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبيلة إليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح: ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل إلى أراض خصبة لا مدافع عنها فتستولى عليها وتعيش هنالك عيشة الفلاحة، وفي تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة،فهى لا تلبث أن تثرى وتجمع الأموال، وتشعر بالحاجة إلى حياة أكثر بسطة وأوفر بذخًا، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة فى مثل تلك القبيلة شبيهًا بالتطور الذى يحدث فى الأحوال الأخرى والذى يشرحه ابن خلدون بوضوح تام.

على أن العصبية قد تضمحل قبل أن تتخذ القبيلة نظامًا آخر ويذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال:

(١) من خواص القبيلة أنها تأبى أن تدفع الضريبة وهى قد تعترف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءًا منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع الضريبة. ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب إفريقية الشمالية وبلاد العرب. وفى وسعنا أن نقرر وجودها حيثما تتمتع قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة فى نظرهم إهانة لا يقبلونها، وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة فى ذاتها فإنه يخطئ فى تبرير إباء البدو واعتباره ميزة ودليلاً على القوة ومدعاة للفخر، وفى حثه على تأييده وتشجيعه فإن هذا الإباء فى الحقيقة خاصة لأشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة. وقد تأثر ابن خلون فى ذلك بالبيئة التى عاش فيها وهى أقرب إلى حياة البدو منها إلى حياة الحضر. ومن الغريب أن تتغلب لديه فى تلك الحالة الذهنية البدوية على

الذهنية الإسلامية فإن المسلمين لم يعتبروا قط لا فى كتبهم الفقهية ولا فى حياتهم العملية أن الضريبة فرض مهين بل كانوا يرون فيها دائمًا وخصوصًا فى القرون الثلاثة الأولى ما رآه الفرنسيون بعد الثورة أى أنها اشتراك فى المشروعات العامة، والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعًا عنها، ولا تقام الفرائض بدونها. هذا ومن الضرورى أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والأمن فى الداخل والخارج..وليس فى كلمة (الزكاة) التى تعبر عن تلك الضريبة فى القرآن والسنة وكتب الفقه - (كما تستعمل كلمة contribution فى الفرنسية مكان كلمة impôt) - ما يهين أو يخدش بل ربما كان اختيارها لتحل محل كلمة مهينة هى (الإتاوة) التى كانت تستعمل فى الإمارات العربية الخاضعة للرومان والفرس فى الشام والعراق. ومعنى الأولى هو «التطهير» وبذلك تصبح «الضريبة» تعبيرًا للصدقة التى تطهر المتصدق ومعنى الثانية «الجزية». وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو أبوالعلاء معنى اشتراك الأفراد فى النفقات العامة فهمًا تامًا فقال إن الملوك وأعوانهم ليسوا فى الحقيقة إلا عمالاً يستخدمهم دافعو الضرائب[1].

وقد كان ابن خلدون بعيدًا عن العهد الذى أزهر فيه الإسلام إزهارًا حقيقيًا حرًا فى عهد خلفاء العرب، ولم يستند فى استخراج استنتاجاته إلا إلى الحوادث التى كان باستطاعته أن يراقبها. وقد حكم على الماضى طبقًا لقاعدته بالنظر إلى الحاضر، وعاش فى عصر استبداد وطغيان فلا عجب أن يرى فى الضريبة أمرًا مهينًا. وهو يقول إنه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخذت عصبيتها فى الضعف وفقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وفقدت القبيلة الشعور بقوتها شيئًا فشيئًا وانتهت إلى الاضمحلال والاندماج فى الدولة التى تغلبها على أمرها. فهل صحيح أن ذلك من الأسباب التى أدت إلى أن فقدت عدة قبائل عربية فى

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها   وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

المشرق والأندلس عصبيتها كما يقول ابن خلدون؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية فى المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع. وإذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لأسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالأخص نفوذ بعض الأمم الأجنبية التى اصطفاها خلفاء بغداد والتى قبضت على زمام السلطة فى أنحاء الدولة كلها.

(٢) قد تؤدى إحدى الوسائل التى ذكرناها بالقبيلة إلى سكنى المدينة أو الحقل ومن ثم إلى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية. فإذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فإن الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع، ومن باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة. ويضرب لنا ابن خلدون فى ذلك مثلاً مفيدًا جدًا يوضح لنا فى الوقت ذاته حذقه فى شرح القرآن، ومحاولة تأويل النصوص طبقًا لمقاصده ورغبته فى التعميم بسرعة فائقة: يقول ابن خلدون إن بنى إسرائيل لم يستطيعوا إجابة دعوة موسى إلى الذهاب لفتح الأرض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾(المائدة/٢٢) ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى إسرائيل شعروا أنه فقدوا عصبيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه فى قفار سيناء أربعين سنة. ثم يقول: «ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهى فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ فى ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسام بالمذلة لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر ذلك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتى فها فناء جيل ونشأة جيل آخر»[1] فأما أن الله قد عاقب الإسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا ما لم يذكر عنه القرآن شيئًا بل إنا نميل إلى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد

(١) المقدمة ص١١٩.

فى الحقيقة. وكذلك لا يكفى أن الله قد أضل الإسرائيليين أربعين سنة فى الصحراء لنقرر مثل هذا القانون. بيد أنه من المحقق العصبية تنتفى من قبيلة احتملت أثقال العبودية زمنًا طويلاً.

(٣) تفقد القبيلة التى تحل فى الأرض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف، هذا فضلاً عن أن الزارع يميل دائمًا إلى البقاء فى الأرض التى يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه. وقد فقد الأنباط الذين ليسوا فى الأصل إلا قبيلة عربية بأسهم وأنسابهم لأنهم لزموا الأرض التى زرعوها فى العراق، وهذا هو السبب فى أن الخليفة عمر لم يرد قط أن يقسم الأرض المفتوحة بين الجند لكى يحتفظ الجند دائمًا بمزاياهم الحربية. ويقول ابن خلدون إن النبى ﷺ دعا الله أن يبعد قومه عن الحرث[1] وليس ذلك لأن ابن خلدون يحتقر فلاحة الأرض أو يزعم أن النبى ﷺ والخلفاء كانوا يحتقرونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تضعف العصبية والبأس الحربى الذى يقول إنه أساس الدولة المتين، هذا فضلاً عن أن الزارع مرغم على أداء الضريبة[2].

- ٤ -

إلى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة البدوية وأنها فى الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها. بيد أنها لا تكفى وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعى إذ لابد من صفة أخرى هى شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل القبيلة إلى الملك. وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون «كشخص مقطوع الأعضاء»[3] تلك الصفة هى الفضيلة (الخلال) التى يرى ابن خلدون أنها ضرورية لمن يطمح إلى نيل الملك. وليست الفضيلة ضرورية للرئيس

(١) المقدمة ص ١١٩.
(٢) المقدمة ص ١١٩.
(٣) المقدمة ص ١٢٠.

وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة. وليست الفضيلة التى يقول بأنها شرط من شروط الملك إلا عبارة عن الصفات التى ذكرتها كتب الأخلاق. فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلاً جوادًا يجل العلماء وأساطين الدين. ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيرًا بضرورة هذه الصفات، وربما كانت هنالك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبيناه فى خلقه من السخط وعدم الرضا.

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام المَلَكِية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو إلى أن يميز الخلال المختلفة التى تلزم الحكومات المختلفة. ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضًا فى ذلك علي براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفى فيقول إن المُلك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية، وأنها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان، وأن ما يميز الرجل هو روحه الذى تدفعه طبيعته نحو الخير. إذًا فالواجب أن يكون المَلِك مرآة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان.

كذلك يقول إن الملك هو خليفة الله فى أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسير بالناس بعدله إلى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة، فيجب إذًا أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتادية تلك المهمة.

وقد يحملنا هذا الرأى الأخير، إذا فسرناه تفسيرًا حرفيًا، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن «بالحق الإلهى» (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهى على نحو ما فهمه بوسويه مثلاً. فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه، وليس ثمة من أُسر أو أشخاص يصطفيهم الله، ويجب على المسلمين دائمًا أن يتبعوا الأوامر المنزلة،

وهذه الأوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعًا طريق الخير. فإذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه، تلك هى النظرية الإسلامية التى لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها. فالإنسان إذًا ليس خليفة لله إلا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالإنسانية إلى السعادة التى وعد الله بها.

ـ ٥ ـ

ينتج منطقيًا من كل ما تقدم أن شعوب البادية التى حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هى أقدر الشعوب على الفتوحات، والفتوحات الكبيرة.. وهذه النتيجة هى التى أراد ابن خلدون أن يصل إليها، ولا سيما إذا ذكرنا أن غايته الجوهرية هى فهم التاريخ الإسلامى. والواقع أنا بدون العصبية التى تدعمها خلال الصحراء والدين من جهة ودون الضعف الذى ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الرومانى فى نحو أربعين سنة فقط. وهذا هو التعليل نفسه الذى يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح إخضاع العرب للدولة البيزنطية. فبينما كانت الحضارة تعصف ببأس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسية والدينية إذا بالعرب قد شعروا، وهم فقراء وفى ذروة البأس، بحاجة كبيرة إلى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقة، ولم يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعًا لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة، وقد أمدهم الإسلام بذلك المرشد، وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر ـ التى حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتى رواها ابن خلدون ـ كيف استطاع الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب إلى فتح العالم: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة ولا يقوى أهله إلا بذلك، أين القراء المهاجرون عن موعد الله، سيروا فى الأرض التى وعدكم الله فى الكتاب أن يورثكموها فقال: ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»(١).

(١) المقدمة ص١٢٢.

وإذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقى عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة.

ويشعر القارئ إذا ما انتهى من قراءة القسم الثانى بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها، ذلك لأن معظم مبادئه لا تطبق حقيقة إلا على الدولة العربية والدول البربرية فى إفريقية الشمالية فهنالك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية المؤسسة على روابط النسب التى يبالغ ابن خلدون فى تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها. بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها أكثر مما لبثته دولة العرب، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الأعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقًا وهى الدعامة الحقيقية للروح الوطنية، لم يلفت ما كان لتلك الأمم من المقاومة المنيعة اهتمام ابن خلدون. وكل ما يقدمه هو توارث الأسرات الحاكمة لا الأمة ذاتها التى تبقى برغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التركات المادية والأدبية تتوارث من العصور الغابرة. فإذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الإسلامى إلى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلاً فإن الأمة المصرية بقيت دائمًا كما هى بلا تغير حافظة لأصلها الذى احتفظت به دائمًا برغم تغير حكوماتها المتوالية. وفارس التى عصف بها فتح الإسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار ما زالت فارسًا لم تتغير، وليس تغير الأسر أو الملوك بالنسبة لبعض الأمم إلا تغيرًا سطحيًا يشبه الزبد الذى يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربى أبو العلاء.

وبعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية؟ يجيبنا التاريخ سلبًا. وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى

واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وأنها ستبقى كذلك؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع إلى حلها يوما مًا.

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصفة عامة، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه علي المجتمعات الأوروبية المختلفة. وقد نتبين في الفقرة التي يطبقه فيها على تاريخ ألمانيا وفرنسا[1] تلك العقلية الألمانية التى تحاول دائمًا أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية. فيقول كرامر إن فرنسا التى استعبدها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها. أما ألمانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها، وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وأنها إنما يتمتع بها الألمان.، وليس علينا أن نبين خطل ذلك الرأى إن كانت ثمة ضرورة لبيان ذلك. على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التى فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه فقد بهرتهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيه فيلسوفا حديثًا.

-٦-

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله إلى الحكم على الأمة العربية تبعًا لمنهجه. وقد انتهى إلى أن أصدر حكمه على العرب. وإذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك إلا اعتبارًا للدين لأن الإسلام عربى فى جوهره.

وقد غمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغًا منظمًا. وإذا أردنا أن نصل إلى منشأ ذلك التعسف بحق العرب وجب علينا أن نرجع إلى القرون الأولى من الهجرة وأن نبحث عنه فى تلك الأمة الفارسية التى أخضعها العرب، هذه الأمة لم تدخر وسعًا فى الانتقام لنفسها من ذلك العدوان

(١) كرامر ـ ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الإسلامية ص ٢٥.

سواء أكان ذلك الانتقام بتشويه المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة إلى احتقار الآداب وتسفيه السنة، حتى لقد جرؤ فى القرن الثانى فارسى مستعرب على أن يلقى أمام الخليفة هشام بن عبدالملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتفوق الفرس على العرب، ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بإلقاء الرجل فى حوض كان بالقرب منه. ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائيًا بنهوض بنى العباس، وصار العرب شيئًا فشيئًا موضع الاحتقار حتى من الخلفاء أنفسهم وأُقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش فى عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندى عربى واحد. وتأسست في عهد تلك الأسرة (العباسيين) مدرسة جديدة تعرف «بالشعوبية» كانت تدعو جهرًا إلى احتقار أمة النبى ﷺ وخلفائه وتتغنى بمجد الفرس فى قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠م). وكتب أبو عبيدة الفارسى (٧٢٨ ـ ٨٢٥م) الذى صرف حياته فى درس النحو العربى حتى اعتبر من مؤسسيه كتابًا عدد فيه مثالب العرب قبل الإسلام وبعده.

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التى ترجمت فى عهد العباسيين فأقصت بعض الأذهان عن ذلك الشعب العربى الذى كان يعيش قبل الإسلام فى جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهرًا، ولئن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية إلى العلويين أبناء فاطمة فإن ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التى كانت تُؤثر العلويين على غيرهم. وليست الحرب الأهلية التى وقعت بين المأمون وأخيه الأمين إلا صفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب. وقد كانت محاولة المعتصم أخى المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الأمتين من دواعى تحقير العرب وتجريدهم نهائيا من كل هيبة وسمعة. وعبثًا حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم. صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق إلى الشام أولاً، ومن ثم إلى

بلاد العرب حيث عادوا إلى حياتهم البدوية السالفة. ومنذ القرن الرابع أجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى أنهم فى عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون فى شئون المسلمين السياسية، وكانوا حينئذ يئنون فى إسبانيا من جور نصارى الإسبان. فليس غريبًا إذًا أن يزدريهم ابن خدون ولاسيما أنه عاش فى ظل الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا إفريقية الشمالية فى القرن الخامس.

ينعى ابن خلدون على العرب ـ بادئ ذى بدء، عجزهم التام عن التغلب إلا على البسائط[1] وطبيعى أن يستند إلى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل إفريقية الشمالية. بيد أنه نسى أن العرب قد فتحوا أيضًا فارس واستقروا هناك أكثر من قرنين.

يقول بعد ذلك أن العرب لا يتغلبون على قطر إلا أصابه الخراب المطلق[2] فهم يهدمون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئًا منها، ويغتصبون بالقوة أملاك المغلوبين، فهم شعب من الناهبين والأشقياء، ولم يقدم ابن خلدون تأييدًا لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب إفريقية الشمالية فى القرن الخامس، بيد أنه من المدهش الا يحاول أن يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخى، فلئن خرب العرب إفريقية فإن ذلك لم يكن إلا تنفيذًا لأمر خليفة مصر الفاطمى الذى أراد أن ينتقم من أسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصمًا له، ثم من هم العرب الذى فعلوا ذلك؟ هم بدو أعراب لم يتلقوا تربية ولا نظامًا. ومن الغريب أن ينسى ابن خلدون أن فتوحات العرب فى فارس والشام وإسبانيا بل إفريقية لم تؤد إلى خراب هذه البلاد، ولو كان عادلاً حقًا لفحص الأوامر التى أصدرها الخلفاء إلى الجيوش الظافرة وهى أوامر تقضى بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة وأكرمها، وكان حقًا عليه ألا ينسى المعاهدة التى عقدها الخليفة عمر بنفسه مع أهل بيت المقدس.

(١) و (٢) المقدمة ص ١٢٥.
(٣) المقدمة ص ١٢٦.

ثم يقول ابن خلدون: إن العرب ليسوا أهلاً لتأسيس الدولة إلا من طريق أثر دينى قوى[3] والواقع أن فكرة أو غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة فى العرب وتمدهم بذلك الطموح الجميل إلى الحضارة، بيد أن ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الأقدمين التى كثيرًا ما يذكرها بالإعجاب.

وأخيرًا يقول ابن خلدون إن العرب يجهلون سياسة الملك[1] ومن الصعب أن تناقش رأيًا كهذا لأننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون «بسياسة الملك». وليس لنا أن ندخل هنا فى تفاصيل الإصلاحات القيمة التى استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والأمويين وبنى العباس. على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الأمم التى قبضت على ناصية الحكم فى الدولة الإسلامية فى العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى، وليس لنا إلا أن نقارن النتائج التى ترتبت على حكم الترك والعرب فى بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمَّروا، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرَّبوا.

وليس هذا كل ما فى الأمر، فإن ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون فى احتقار العلوم والفنون، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد فى القسم السادس حيث يتكلم عن أرقى أشكال الحضارة. كذلك يقول إن معظم العلماء ينتمون إلى الأمة الفارسية[2]. ومن الصعب جدًا، كما لاحظ الأستاذ كازانوفا[3]، أن نقرر حقيقة الأصل الجنسى للعلماء والفلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الأجناس الناشئ عن «الموالاة» كما قدمنا، وكذلك عن المصاهرة. بيد أن الأستاذ كازانوفا قد أوضح الدور العظيم الذى قام به العرب الخلص وقامت به العبقرية العربية فى تلك الحضارة الإسلامية التى أزهرت أيما إزهار. ثم الا يكفى ابن خلدون أن

(١) المقدمة ص ١٢٧.
(٢) المقدمة ص ٤٧٧.
(٣) مقرر الكوليج دى فرانس ـ الدرس الافتتاحى فى ٢٦ إبريل ١٩٠٩.

تلك القبائل البدوية التى خرجت من القاز والتى كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت إلى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جدًا من العالم الرومانى الفارسى القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشيء من شكر الصنيعة؟

وإذا كان ابن خلدون لم يفهم أحسن مما فهم أن الحضارة التى تمتع بها هى من صنع العرب، فلا ريب أن ذلك المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جدًا. وإذا كان صحيحًا ما قرره نحو القبيلة التى تعتبر فى العصبية فى الواقع مرجعها الأساسى فإنه يخطئ فيما اتبعه من تعميم تحكمى. وإنا لنرتكب نفس الخطأ إذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقترنتا بأخلاق الرومان فى عصر الجمهورية الأولى لنشرح ما أدوا إلى الحضارة فى عهد الإمبراطورية. وإنه ليوجد فى الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب، فقد أمدت البساطة والنشاط كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدولة العظيمة. على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبائعهما بما استحدثه من العناصر الجديدة فى حضارتيهما، وكان للمغلوبين من فرس وسريان فى العرب فى دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين فى الرومان. وخطأ ابن خلدون الأكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غمطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذى قد تحدثه العلائق بين الأمم المختلفة سواء كان ذلك فى الغالب أو المغلوب، ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا من الفرس والترك وغيرهما من الأمم المغلوبة شعبًا واحدًا فما ذلك إلا لأن هذه الشعوب كانت تحتفظ ببأس شديد وشخصية عظيمة. كذلك لم يستطع الرومان أن يفعلوا نحو ذلك باليونان والمصريين.

والخلاصة أنه إذا كان مذهب ابن خلدون صادقًا جدًا فى شرح قسم من التاريخ الإسلامى فإنه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ؟

الفصل السادس
الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر
السياسة

(١) ضرورة مبدأ دينى أو سياسى لتأسيس الدولة.
(٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليمكن تأسيس دولة جديدة.
(٣) النضال بين الأرستقراطية والأوتوقراطية (حكم الفرد).
(٤) الأسباب المختلفة لسقوط الدولة.

قلنا فى الفصل الثالث إن طرافة ابن خلدون تعظم جدًا حينما يتكلم فى المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل فى فصل السياسة من الأخلاق والكلام والفقه بعد أن كانت إلى عهده ممتزجة بها، وفى أنه جعل منها مادة معينة تصلح لأن تكون علمًا. ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثًا مستقلا ولكن لأنها تكون جزءًا من البحث الاجتماعى الذى أراد معالجته. بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسى يرتبط فى الحقيقة ارتباطًا شديدًا بمجموعة فلسفته الاجتماعية فإنه قد توسع فيه توسعًا كبيرًا وشرحه شرحًا شافيًا (بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتابًا مستقلاً). ففى هذا القسم يبحث فى كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة، وعوامل تأسيسها، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبوادره، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه فى القسم الثانى فى استخدام التجربة التى يقدمها إليه تاريخ قرون ثمانية. ولئن تسربت إلى تعليلاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لأنه يقصد إرجاعها إلى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأن السياسة كانت عند المسلمين قسما من الكلام النظرى.

ومع أن ذهن ابن خلدون شرقى محض فإنه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصائبة العميقة مشابهات يمكن معها أن نقربه بنوع ما من بعض الأذهان العظيمة فى العصور الغابرة والحديثة، فمثلاً تذكرنا بعض تأملاته بتأملات أرسطو ومكيافيلى ومونتسكيو.

ومن الضرورى لتحليل هذا الفصل أن نقسمه إلى قسمين، ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك، يتضمن أولهما النظريات العامة التى تطبق على كل حكومة، ويتضمن الثانى النظريات الخاصة بالدول الإسلامية.

- ١ -

تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها، تؤهلانها للقيام بالفتح، ولكن لأجل أن تخرج تلك الأهلية للفتح من القوة إلى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث، ذلك العامل هو مبدأ دينى أو سياسى مهمته أن يحدد الغاية التى تجرى نحوها القوة التى نالتها القبيلة، وأن يشحذ كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة إلى القبيلة نفسها.

٢- مثل لم تكتسب القبائل البدوية قبل الإسلام قوة عظيمة، ومع ذلك فقد كانت من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضًا وذلك لتجردها من كل مثل دينى سام وكل غاية سياسية، وكل تدفعها رغبة قاهرة فى النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها قال تعالى﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾(١).

قضى النبى (ﷺ) حياته فى التوفيق بين هذه القبائل وفى أن يجعل منها عصبة تتضامن عناصرها فلم يمض إلا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شامخة.

٣- ويوجد حيثما اضطرمت نار غزو أو ثورة تنتهى بعزل أسرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ دينى أو سياسى هو الذى أثار هذه الحركة، كانت استعادة قريش لسلطة الأرستقراطية سببًا فى نشوب حروب أهلية رفعت بنى أمية - وهى قبيلة كانت تتمتع قبل الإسلام بسلطان مطلق - إلى رئاسة الدولة فى القرن الأول من الهجرة، وكانت غاية الحروب الأهلية التى انتهت بإسقاط تلك الدولة هى أن تعاد

(١) الأعراف (١٠٣).

إلى الفرس سلطتهم التى استلبها العرب، وأن يعاد الملك إلى بنى هاشم أسرة النبى التى كانت تنافس الأمويين منذ الجاهلية، ولم يكن الدين عاملاً فى نشوب هذه الثورات وإنما كانت أسبابها سياسية محضة.

وليس ذلك العامل الدينى والسياسى ضروريًا لدفع الناس إلى الغزو ولكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك إلى أحسن غاية. ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة إيمان الرؤساء واتباعهم من الجند، وبين نتائج مشاريعهم، وترجع أسباب معظم الهزائم التى أصابت كثيرا من الطامعين إما إلى فتور فى إيمان قبائلهم أو إلى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين.

- ٢ -

بيد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالأمة الغالبة، ولا يكفى لأن يوضح تأسيس الدولة الجديدة التى يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الأمة المغلوبة لأن ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقًا أن تقوم إلا على أنقاض دولة أخرى ذاهبة، فيجب إذًا أن تكون الدولة الذاهبة قابلة للقهر وأن يعتورها ضعف هو فى الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة، وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد.

ويرى ابن خلدون، بادئ ذى بدء، أنه إذا كانت الدولة المعتدى عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فإنه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح، فقد فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر بأيسر مما فتحو إفريقية الشمالية التى تسكنها منذ أقدم العصور قبائل بربرية شديدة التباين كثيرة الانقسام إلى جماعات صغيرة لكل منها عصبية متينة. وقد جعل إخضاعها أمرًا شاقًا، فقد صرف المسلمون أكثر من قرن فى توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم إن حكومة الخلفاء لم تظفر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة.

وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جدًا فإن الرومان على ما بلغوا من الحذق فى فن الحروب والاستعمار لبثوا فى نضال دائم مع شعوب إفريقية الشمالية

حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع، ولم يظفر الترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الأبيض داخل البلاد إلا بسلطة أسمية، بل إن الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة فى مراكش فى سبيل بسط حضارتهم عليها[1] ولم يستطع الرومان والإسلام أن يلطفا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتمدينة، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأنفذ قد تصل إلى تلك الغاية يومًا ما.

وثانيًا إذا كانت الدولة متينة الأساس فإن الشعب الغالب يلاقى فى سبيل إخضاعها عقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهودًا كبيرة، وذلك لسببين : الأول أن الدولة المعتدى عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل إخضاع هذه القوات لأول وهلة فالعباسيون مثلا لم يستطيعوا قهر الأمويين إلا بعد صراع طويل، وصرف الفاطميون نيفا وخمسين سنة ليتغلبوا نهائيًا على العباسيين فى شمال إفريقية ومصر. هذا وعلى فرض تطرق الضعف إلى دولة ما فإنها تكون قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعًا من السلطة المعنوية تحتم عليهم تأييدهم والدفاع عنها، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض الهاجمين بمقاومة خطيرة، فمن الواجب فى تلك الحالة أن يقترن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهى حتما ببلوغ الغاية فى إسقاط الدولة.

وليست تلك الملاحظة أقل صدقًا من الملاحظة السالفة، وفى وسعنا أن نطبقها على التاريخ الإسلامى بل على التاريخ الرومانى. كم صرف البربر من الزمن فى فتح الدولة الرومانية؟ كانت قبائلهم تطمح إلى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطوس وقد هزموا مرارا إذ كان للدولة فى العصور الأولى من القوة ما تذود به عن نفسها وما تهاجم به، ولأن الروح الرومانية كانت بعيدة الأثر فى نفوس رعايا الدولة كلها حتى أنهم كانوا يتطوعون جميعًا لتأييد قضيتها، وقد فازوا

(١) ويمكننا أن نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الإسبان في منطقة الريف من النكبات المتوالية والهزائم الفادحة، وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاعب في سبيل تأييد سلطتهم في المناطق الداخلية مما صرح به الماريشال ليوتي أخيرًا وكان موضوعًا لمناقشات حادة فى مجلس النواب الفرنسى (المعرب)

طويلاً بحمايتهم بالرغم من الضعف الواضح الذى دهم القياصرة وجيوشهم، وإذا كانت قد خضعت فى النهاية فذلك لأن عملاً بطيئًا اختمر فى أذهان رعاياها الذين نقموا منها بالتدريج ما كانت تتبعه فى معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا فى الدفاع عنها، ولنفس السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب الأهلية، ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم.

يقول ابن خلدون أيضا إنه مادامت عاصمة الدولة لم تسقط فإن الدولة تقوم بدفاع يناسب دائمًا ما لديها من القوة فإذا سقطت العاصمة تمت الهزيمة. فالدولة العباسية مثلا احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى سقطت بغداد فى أيدى التتار فى القرن السابع (الهجرى) وانمحت آثار الخلافة من تلك الساعة. وعلى هذا النحو أيضًا استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون بين المسلمين وقياصرة القسطنطينية لأن عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم دائمًا فى حين أن فارس بأسرها سقطت فى أيدى العرب منذ استيلائهم على المدائن (عاصمة الفرس).

والواقع أنه فى العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة الدولة بأسرها. ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأتى «فإن المركز (مركز الدولة) القلب الذى تنبث منه الروح. فإذا غلب وملك انهزمت جميع الأطراف»[1].

على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فإن الشعور الوطنى إذا كان قويًا فى دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة[2] وإن كان يضعضعها، ويعود الشعب المعيدى عليه آجلاً أو عاجلاً إلى انتهاز الفرصة وإستعادة المدينة المفتوحة. فنحن نعرف أن سقوط القسطنطنطنة بين أيدى الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الأمة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها. على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم، فليس

(١) المقدمة، ص ١٣٥.
(٢) المقدمة، ص ٢٥٠ ومابعدها.

صحيحًا أن العاصمة تبث الحياة فى مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تتسرب إلى العاصمة من هذه الأنحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الأقاليم، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها الذاهبة سوى ضرب من الرئاسة أو التفوق المعنوى، وهو يؤثر بلا شك فى حياة الدولة الاجتماعية، ولكن وجود الدولة السياسى لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها.

-٣-

متى ذللت القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملى فى مصير الدولة قد انتهى. لا تقف للحركة الاجتماعية بل هى المستمرة الدائمة. ولكن ليس للقبيلة متى تحولت إلى دولة إلا أن تذعن لتلك الحركة بطريق ما. فهي إلى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت إلي ذروة مجدها ثم هى ستهبط بعدئذ شيئًا فشيئًا وذلك بلا ريب للأسباب الداخلية التى رفعتها إلي الملك، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الأسباب الجوهرية لهذا الانحطاط فى القبيلة وحدها بل فى القبيلة وفى العلائق التى قامت بينها وبين الأمة التى غلبتها فى مبدأ هذه الحياة الجديدة تشتد العصبية دائمًا وتصبح حكومة القبيلة البدوية أرستقراطية بشكل ما فلا يتسنى للرئيس أن يستغنى مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة، ويشاطره هؤلاء السلطة فى مبدأ الملك، ولكن السلطة تجتمع فى يد الرئيس شيئًا فشيئًا وتدفعه عزة نفسه إلى أن ينفرد بها وحده، فيدعو ذلك إلى التنافس بينه وبين الحزب الذى كان مواليًا له وتنتهى تلك الخصومة دائمًا بانتصار الأوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك.

تلك هى النظرية التى توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دى كولانج. فى بدء نهضة كل مدينة توجد أرستقراطية تحكم، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الأرستقراطية وأقوى زعيم، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جدًا فهو لم يستخدم إلا تاريخ المشرق وبالأخص تاريخ المسلمين، وفيهما كانت الأوتوقراطية ظافرة دائمًا، فى حين أن الأرستقراطية المنهزمة قد فقدت قوتها فقدانًا تامًا، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل إلى أسمى ذروة، ثم انهارت صروحه بعدئذ. أما فى الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك

ففى المدن اليونانية واللاتينية التى نعرف تاريخها جيدًا كان النصر حليف الأرستقراطية.. ثم غدت عرضة لتغييرات كانت موضوعًا لمباحث أفلاطون وأرسطو. على أنه إذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتغلب الحكم المطلق نهائيًا على الأرستقراطية الرومانية بتأسيس الإمبراطورية؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئًا عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة والتى لاحظ فوستل دى كولانج إنها تمثل حادثًا اجتماعيًا خاصًا بالشعبين اليونانى واللاتينى.

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الممالك الأوروبية فى القرون الوسطى، إذ هى ليست فى الحقيقة إلا مظهرًا لتقدم الأوتوقراطية على الأشراف تقدما بذلت فى الواقع لنيله جهدًا أشق بكثير مما بذلته فى المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الأحزاب التى كانت تعمل فى الحالتين.

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانونًا للمجتمع.

ويحمل ظفر الأوتوقراطية معه أول جرثومة للاضمحلال النهائى، فالهاوية التى تفرق بين الملك المستبد وبين الحزب الأرستقراطى تضطره أن يلتجئ إلى قوة أخرى تستطيع فى الوقت نفسه أن تحمى الدولة من هجمات الأعداء وأن تقمع الثورات الداخلية، وليست هذه القوة التى تكونها رابطة الدم بل هى قوة الجند المرتزقة الذين هم فى الغالب موالى الطاغية ومعتقوه. وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس التى استطاعت القبيلة أن تصل بها إلى ذلك الطور فلا ينصرون الملك الا اغتناما لعطائه والتماسًا للسلطة والبذخ، ويضطر الملك أن يغدق عليهم الأموال فيؤدى ذلك إلى ازدياد الضرائب زيادة مطردة.

وفوق ذلك يميل الملك وأسرته بطبيعة الأمر إلى أن ينبذوا تقشف الحياة البدوية شيئًا فشيئًا، وأن يتبعوا نوعًا آخر من الحياة يغلب فيه عنصر الترف واللهو، ويؤدى ذلك الترف إلى إضعاف الدولة إضعافًا مزدوجًا فهو يثير أعصاب القابضين على أزمتها أى الملك وبطانته، ويعودهم الفتور والتراخى، ويقتضى أيضا زيادة النفقات زيادة كبيرة فيؤدى ذلك إلى زيادة الضرائب.

ثلاثة أسباب إذًا تؤدى إلى ضعف الدولة: ضعف الحزب الأرستوقراطى ومطالب الجند الأجانب (وهو نتيجة للسبب الأول) ثم الانغماس فى الترف.

منذ تولت أسرة بنى العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذى رفعها إليه وهم الفرس فلم يدخر المنصور ثانى خلفائهم وسعًا فى التخلص من زعماء أسرته وزعماء الحزب الفارسى. فاستدعى أبا مسلم الشهير الذى يرجع الفضل إليه فى تأسيس تلك الدولة إلى قصره بطريق الحيلة واغتيل هنالك، وتاريخ المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسى عبد الله بن على وأبناء أعمامه العلويين، وقد ظفر بالتخلص منهم جميعًا غير أنه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسى تمامًا فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم. بيد أن ذلك النصر لم يكن فى مصلحة الخلفاء إذ أضطروا إلى الاستنجاد بالترك موالى المعتصم فأضاع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم وبغضهم الأعمى للإسلام، وحرصهم على المال والسلطة.

ذلك التاريخ هو أحد الأمثلة التى ضربها ابن خلدون تأييدًا لرأيه، وهو برهان صادق، وكذلك شأن البراهين الأخرى التى يستقيها دائمًا من التاريخ الإسلامى . ولو عرف تفاصيل التاريخ الرومانى فى عهد الإمبراطورية لا تخذ منها برهانًا لرأيه أيضًا. على أننا نكرر ونلاحظ هنا أن ذلك الرأى ليس صحيحًا دائمًا فى كل الأحوال، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة فى الشرق وتاريخ الإمبراطورية الرومانية التى صارت فى النهاية نوعًا من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك الغربية فى العصور الحديثة.

-٤-

يرتب ابن خلدون على تلك الأسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد العامة التى يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول.

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذى أنشأها. فإذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو إلى ما بعد الحد الذى يستطيعه، أو إذا ضعف هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية، فإنه يصبح عاجزًا عن حماية الإقليم المحتل وعندئذ يميل حكام الولايات القاصية إلى أن يعلنوا استقلالهم. يفعلون ذلك إضرارًا بالحكومة المركزية، وهذه تزعجها الحروب الأهلية أو يعوقها بعد المسافة بينها وبين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتاتًا أو دون مشقة فادحة.

ويحدث أحيانًا أن الأرستقراطية إذا اضطهدت فى العاصمة تفر إلى أقصى أطراف الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة.

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقد كانت شاسعة الأطراف بحيث لم يك فى وسع الأسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطتها. وهذا هو السبب فى أنه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم فى المشرق إلى إسبانيا وهنالك أسسوا لدولة بثت تناهض دولة الخلفاء. فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الأسرة السامانية على ماوراء النهر (التركستان) وكلما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكام الولايات بولاياتهم حتى لم يبق للخلفاء فى نهاية القرن الرابع إلا مدينة بغداد وضواحيها .

(٢) توجد دائمًا علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لأن غنى الحكومة منشؤه دخلها، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فإن الشعب يجد لذة فى العمل فتزداد الثروة الأهلية وبذا يزداد دخل الحكومة.

ولكن لما كان تسرب الترف إلى البلاط والأسرة الحاكمة والجيش أمرًا خطرًا فإن ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات. عندئذٍ تشتد الحاجة إلى المال شيئًا فشيئًا، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة، ويلاحظ ابن خلدون أن للضرائب عند المسلمين حدًا لا يمكن تعديه شرعًا. والواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والأملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه، فليس للحكومة إذًا أن تحدد رقم الضريبة، وكل بدعة تبتدعها الحكومة فى ذلك تعتبر ظلمًا، ويصبر الشعب على الإساءة ما استطاع أن يحتمل ازدياد النفقات، ولكن الحاجة إلى المال تشتد بلا انقطاع، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة، فينتهى الأمر أما إلى أن يثور الشعب أو يقوم بعمله كارهًا، فيترك زراعة الأرض ومزاولة التجارة، ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فإذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءًا، ولا ينقذه أن يلزم الاقتصاد أو أن يأخذ به أسرته وجيشه لأنه بذلك يعرض نفسه لاحتقار

رعاياه، فضلاً عن أنهم يشقون بذلك التقتير. والواقع أن الترف متى دخل دولة من الدول فإنه يصبح لازمًا لهيبة الملك وهيبة الحكومة وللثروة العامة. والاقتصاد فى تلك الحالة يلحق ضررًا بالتجارة يلتجئ الملك إذًا إلى وسائل أخرى فيتاجر لحساب نفسه. ويقول ابن خلدون إنه من الخطر ألا ينجح، ويشعر التجار بأنهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لأنهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فيهزمون أمام الملك فيؤدى ذلك إلى الخراب العام وإلى نقص جديد فى الدخل. هذا فضلاً عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك .

وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جدًا لتاريخ معظم الدول الإسلامية. ويتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الأخيرة أيضًا مع مونتسكيو: «رأى تيوفيل سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر بإحراقها قائلا لها: أنى ملك وأنت تجعلين من ربانا لسفينة. كيف يكسب الفقراء قوتهم إذا نحن نافسناهم فى حرفتهم؟» وقد كان فى استطاعته أن يزيد «من يستطع ردعنا إذا احتكرنا المشاريع؟ من يفرض علينا القيام بتعهداتنا؟ أن تلك التجارة التى نزوالها يطمع رجال الحاشية إلى مزوالتها وسيكونون أكثر منا جشعًا وتعسفًا. والشعب واثق بعدلنا وليس واثقًا بثروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا»[1] فلا تبقى أمام الملك عندئذ إلا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة والأغنياء فيضيف بذلك إلى شقائه سخط الشعب دون أن يظفر بدرء الشر، وهكذا يعرض نفسه إلى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه.

ويوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الأملاك إلى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحطة. كان كثير من الأغنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحالون اتقاء ذلك بالمهاجرة ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصح ألا يفعلوا، لأن عين الأمير ساهرة دائمًا على رعاياه، وخصوصًا على الأغنياء الذين يطمع فى ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل، ثم هو يستبق مشاريع رعاياه فيأمر فى الحال بمصادرة ما يملكون. ولاتعوزه فى ذلك المعاذير الشرعية فمن بين حاشيته دائمًا فقهاء يتملقونه باختلاق هذه

(١) مونتسكيو – روح القوانين espritdes lois – الكتاب الخامس عشر – الفصل التاسع عشر.

المعاذير. فإذا ظفر الأغنياء بإنقاذ ثروتهم بالفرار فإنهم يصبحون فريسة لجشع الملك الذى ينزلون بأرضه، ويضرب ابن خلدون لذلك مثلين فى منتهى الغرابة: الأول أن قاضيًا فى جبله ثار على سلطان طرابلس وهرب إلى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته وإذ علم أنه غنى سارع إلى استلاب جميع ثروته بطريق الافتراض والسرقة معًا، والثانى أن سلطانًا من بنى حفص (وهو أبو يحيى زكريا ابن أحمد اللحيانى تاسع أو عاشر ملوك بنى حفص بإفريقية) خاف تقوض ملكه فغادر بلاده إلى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الأبنية العامة حتى المكاتب فأكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئًا فشيئًا إلى أن حصل عليها ولم يبق للأمير الحفصى معاش إلا فى جرايته التى فرضتها له الحكومة المصرية[1].

ويذكرنا لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغًا منتهى الشدة حتى أن الإنسان ليتساءل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تتقى الخراب المطلق. يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول «ولا تنظر فى ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التى بها ولم يقع فيها خراب. واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر فإذا كان المصر كبيرًا وعمرانه كثيرًا وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا لأن النقص إنما يقع بالتدريج فإذا خفى بكثرة الاحوال واتساع الأعمال فى المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين»[2].

(٣) توجد دائمًا علاقة بين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان. ففى ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولاتجرد رعيتها من ثمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الأجانب الذين تجتذبهم إليها رغبة التمتع برغد العيش.

(١) المقدمة ص ٢٣٨.
(٢) المقدمة ص ٢٤٠.

ولكن الأزمة المالية فى الوقت ذاته فتبدأ الحكومة فى تغيير سيرتها، ولما كان اضمحلال الأسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائمًا أسرع من نقص السكان فإنه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجأة فتسبب نكبات فادحة، ويكف المزارعون والتجار والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دهمهم ارتفاع الضرائب إلى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعا والوباء .

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد إلى حالة الشرق وبالأخص حالة المدن الكبيرة فإنه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين إلى آخر من أن تدهمهما وتعصف بهما الأوبئة والمجاعات. وقد أصاب مصر فى القرن الخامس قحط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول - وربما لأول مرة - أن يحالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصر الأقوات إلى مصر، ولا نستطيع ، دون تألم حق، أن نقرأ كتابًا كتبه سائح بغدادى زار مصر فى نهاية القرن السادس وقد ضعضعها جور الولاة وما اضطرتها إليه الحروب الصليبية من المغارم الفادحة. ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى) - مع الحزن العميق - أمورًا هائلة منها أنه رأى مرارًا أناسًا يعاقبهم الحاكم لمطاردتهم الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم.

(٤) لعظمة الآثار وفخامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى. وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون ليمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التى تركها والقصص التى تروى عنه. فمادامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فإنها لا تستطيع أن تشيد الصروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إذا أدركها الاضمحلال. فلا يتسنى لها إذًا أن تنافس جاراتها من الدول في تشييد الآثار والظهور بمظهر الأبهة والبذخ إلا إذا كانت فى عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمتها. تفعل ذلك وهو ليس إلا نتيجة طبيعية لرغدها لكى تبهر الشعب ولتسمو هيبتها. ويصل الحكم منتهى الفخامة بالأخص حينما تتغلب الأوتوقراطية على الأرستقراطية.

لم يشد الأمويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون، وقد لا تتعدى آثارهم ثلاثة مساجد فى دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور فى الشام. وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكنى المدن؛ لأنهم لبثوا دائمًا بدوًا يعيشون فى خشونة وتقشف، ولم تتعد هباتهم الإبل ومقادير من النقد. ويروى أن الحجاج حاكم العراق فى عهد بنى أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من أحد الفرس أن يصف له ما يتبع فى بلاده عادة فى إقامة الحفلات الكبيرة، فلما وصف له الفارسى ما يقترن بذلك من البذ خ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تنحر الإبل لتقام الوليمة طبقًا لرسوم العرب البسيطة.

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون فى بغداد والفاطميون فى القاهرة. نعرف كثيرًا عن البذخ الذى أدخله الخلفاء إلى قصورهم والعظمة التى أسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نعطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك. ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقًا من سابقاتها وأنها تطبق على الدول الإسلامية وغير الإسلامية. نعرف الكلمة الروائية التى قالها أوغسطوس «وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام». أتمت أثينا آثارها البديعة فى القرن الخامس فإذا اعترض بأنها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديمقراطى أجبنا بأن الديمقراطية اليونانية القديمة لم تستطع أن تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى إدارة شئونها بطريق ما. ولم يسم المؤرخون عبثًا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركليز.

ويلح ابن خلدون فى تحذير القارئ من أن يحمل على تكذيب الأخبار المتعلقة ببذخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهباتهم الخارقة التى قد تشبه القصص الخيالية أحيانًا، ويقول إنه لا يجب قط أن نحكم بفداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى. لما عاد الرحلة ابن بطوطة إلى مراكش بعد رحلته إلى الهند أخذ يروى أخبارًا عجيبة لم يسمع قط بمثلها حتى أنه اتهم باختلاق هذه الأخبار. قال ابن خلدون «وقد أنكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار فى ذلك الشأن فقال لى إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول فتكون كابن

الوزير الناشئ فى السجن، وذلك أن وزيرًا اعتقله سلطانه ومكث فى السجن سنين ربى فيها ابنه فى ذلك المحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذى يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول أين الغنم من الفأر وكذا فى لحم الإبل والبقر إذ لم يعاين فى محبسه من الحيوانات إلا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر. وهذا كثيرًا ما يعترى الناس فى الأخبار كما يعتريهم الوسواس فى الزيادة عن قصد الإغراب»[١].

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هذه القصص بواسطة بعض قوائم للضرائب أحصيت فى بغداد والقاهرة وكذلك فى إفريقية الشمالية، وأنه وجدها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق، على أن الأرقام التى يذكرها تجعلنا نشك فى أنه قد خدع وأنه اعتمد على بعض إحصاءات زيفت بعد وظنها رسمية.

(٥) يوجد دائمًا تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب. والعامل فى ذلك التأثير كما رأينا فى فصل سابق هو الاقتداء (التقليد). تقضى طبيعة الأشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بسادته وأن يعتنق كثيرًا من عاداتهم. على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضًا إذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرقى مما اعتاده. يحدث أيضًا أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب فى الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد إذ يأخذ المغلوبون عن غالبيهم الأنشط والأقوى من العادات فيؤدى ذلك إلى تجديد الجهود تجديدًا يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمتها.

بيد أنه إذا كان تأثير الغالب فى المغلوب بصفة عامة سليمًا منشطًا فإن الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب فى الغالب فإن التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت إلى فناء الدولة التى سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفوا أثر عملها الهادم فيؤدى بهم إلى نفس النتيجة عاجلاً أو آجلاً.

وفى تلك الملاحظة كثير من الصدق، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع المغلوب دائمًا إلى عمل سليم محدد. وليس من المحقق

(١) المقدمة ص١٥٢.

أيضًا أن كل المؤثرات التى تجىء من جانب المغلوب سيئة ضارة. نعم إن العرب قد بعثوا نوعًا من الحياة فى العالم الآسيوى والإفريقى الذى كان قبلهم يرزح تحت أثقال سلطة مستبدة شائنة، وكذلك لم يتلق العرب الأوائل عن ذلك العالم إلا السيئ من المؤثرات، ولم يخترع العرب حضارتهم وإنما ورثوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوهما بواسطة الشعوب المغلوبة. فما أعظم ما تكون طرافة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائمًا فى مجتمعين يمزجهما الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الأفكار:

(٦) متى فقد الحزب الأرستقراطى السلطة وحل محله جيش أجنبى فى الدفاع عن المملكة عن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى تنتهى بفقد السلطة بتاتًا وتصبح آلة فى يد زعيم الجيش. وليس لأولئك الجند الأجانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التى تكون للملك، فيباهون بما يغدقه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعًا بحاجته إليهم ويبدءون بازدراء الرعية ثم يزدردون الأسرة المالكة وينتهون بازدراء الملك نفسه. وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويعتقدون شيئًا فشيئًا أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لإرادتهم، وإذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذى يختارون ليقتلوه أو يخلعوه فى فترة قصيرة. وعلى الجملة فإن الملك بسحق الأرستقراطية واستبدالها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضى عليها بالوقوع بين براثن الفوضى العسكرية.

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الإسلامية التى حكمت فى العراق والشام ومصر بل فى إفريقية مع استثناء الدولة الأموية. وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضًا على الدولة الرومانية إذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التى تفرق بين الدولتين، فإن الفوضى العسكرية دبت إلى العالم الرومانى حينما اشتركت الجيوش فى انتخاب الإمبراطور الذى كان ينتخب من بين الضباط، وكانت الجيوش عند المسلمين تشترك فى اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر دائمًا من أن تنحل ألقاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل

كانت تبقى السلطة الاسمية للأسرة المالكة. وكانت الخلافة تبث نوعًا من الهيبة الدينية تحميها فى الظاهر على الأقل من طمع الجند. وهكذا تعاقبت الدول فى بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر. ولم يعرف الشرق الإسلامى فى تسعة القرون الأولى للإسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة: الأمويين فى القرن الأول ثم العباسيين والفاطميين بعدئذ.

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية: وهى أن المتغلبين على السلطان لايشاركونه فى اللقب الخاص بالملك بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم فى الواقع(١).

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائمًا فى التاريخ الإسلامى. وإذا كان أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراؤهم لم يسمحوا لأنفسهم بانتحال ألقاب سادتهم الدينية فليس ذلك لأنهم كانوا يخشون عصبية الأسرة الحاكمة لأنها فقدت تلك العصبية منذ القرن الرابع، ولكن لأنهم كانوا يحترمون الدين فقط. وقد كان معظمهم حسن الإيمان، راسخ العقيدة وكان أولئك الأوصياء والوزراء تركًا أو فرسًا في المشرق وبربرًا فى مصر. وكانت هذه الأمم فى ذلك الحين تعرف بالأخص فضلاً عن تمسكها بالدين بوهم روحى قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أى تعرض. وإذا ذكرنا أن سواد المسلمين فى ذلك العصر كانوا يعتبرون من الإيمان لاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء يحجمون دائمًا عن اتخاذ سمة الخلافة.

بيد أنه فى جميع الأحوال التى كان يحكم فيها ملك زمنى لا خليفة كان الطمع يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يحجمون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب الملك. وفى تاريخ المماليك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على ذلك. فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية فى نظر العامة اجترأ سليم سلطان الترك دون خشية ما أن يغتصب الخلافة العباسية فى مصر وأن يتخذ لقب الخليفة.

(١) المقدمة ص ١٥٥.

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء(١) ومهما اتخذ الملك من التحوطات واجتهد فى إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله. قد يستطيع أن يغير الظواهر وأن يجدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الأمدى لحظة لأن الداء الذى يصيب الدولة قاتل. ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب بأشعة المصباح الأخيرة التى تومض وميضًا قويًا يعقبه الانطفاء على الفور(٢).

ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخى بتلك الصفة ودفعه إلى الحد الأقصى – وهو ما لم يعرفه إلى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين إذا استثنينا أبا العلاء – بل يزعم أنه يستطيع أن يعين عمر الدولة الطبيعى(٣) وفى هذا يتعدى تمامًا حدود الإمكان العلمى، وتغلب عليه عادته فى التعميم السريع الذى يضعه إلى جانب معاصريه، ويحاول مثلهم أن يجد تأييد نظريته فى نصوص القرآن والسنة.

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال، وللدولة عمر محدود، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وقوة وغيرهما، ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضا أن عمر الدولة مساو لعمر الأفراد. وإذا كان الأطباء والمنجمون قرروا أن عمر الإنسان الطبيعى طبقًا للقرانات السماوية وتوازن العناصر الأربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فإن عمر الدولة الطبيعى لا يعدو ذلك الرقم. ويقسم ابن خلدون ذلك العمر إلى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلاً. ولم لا يزيد الجيل عن أربعين سنة؟ ذلك لأن القرآن ينص فى إحدى آياته على أن متوسط سن الإنسان هو أربعون سنة. ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ ولما كان الله قد عاقب بني إسرائيل بالتيه في الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلاً آخر فلابد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة.

(١) المقدمة ص ٢٤٥.
(٢) المقدمة ص ٢٤٦.
(٣) المقدمة ص ١٤٢.

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الأسرة لا يتعدى أربعة أجيال به إلى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال. فالأول يتغلب ويقيم دعائم السلطة، والثانى يرث رفعة الأول ويقفو أثره غير أ نه لا ينجو من أعراض الاضمحلال النهائى، والثالث تنكبه هذه الأعراض وتعصف به، وبه تفنى الدولة.

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التى عينها أو عدها على أن ذلك ليس إلا استثناء ذلك إلى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضا فقد عاش نوح ألف عام.

ويوجد كثير من الصدق فيما يقول ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الإسلامى فإن معظم الأسر الحاكمة فى إفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن، بل لم يصل إليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين. ويجب أن نعترف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس إلا تقريرًا مجردًا للوقائع ولا يكفى لأن نرتب عليه قانونًا علميًا.

وكل هذه الملاحظات تكون بحثًا لذيذًا جدًا ولاتنقصها الطرافة بل إن كثيرًا منها لايتقيد بشرح التاريخ الإسلامى بل يتعداه ويجد مؤيدًا لصدقه فى التاريخ الرومانى وفى تواريخ شعوب أخرى. وأنه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذى عاش فى عصر انحطاط يقرر أحكامًا هذا مبلغها من الصحة، بل إنا لنتساءل كيف استطاع أن يصل إلى مثل هذه المباحث العميقة التى ليست أقل صدقًا إذا ما طبقت على الممالك المستبدة من نظريات أرسطو فى تطبيقها على حكومات اليونان.

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكيافيلى فى ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فإنه يجب أن نعترف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقًا كبيرًا: فابن خلدون يبذ مكيافيلى فى ملاحظته وله آراء أوسع وأعم مازال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه، وثانيًا لا يقف ابن خلدون عند إرشاد الملوك إلى فن الحكم أو عند تقرير حالة للمجتمع. ولئن أسدى النصح - وهو نادر - فإنه يفعله

عرضًا، ولئن تقرير حالة عامة للمجتمع فذلك لكى يستفيد من تقريره ويستخدمه لغاية علمية محضة ومهمة جدًا.

ويمكننا أن تقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فإنا لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثانى والثالث من مقدمته دون أن نتبين فيهما مشابهات كبيرة جدًا بين الفيلسوف العربى فى القرن الرابع عشر والبحاثة الفرنسى فى القرن التاسع عشر: فمثلاً يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومى فى نوع حياة الشعب الذى يضع أساسه ويقول كورنو« إن نوع الحياة بدويًا كان أو حضريًا، قرويًا كان أو مدنيًا: هذا ما يميزها بالأخص (مشيرًا إلى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع الحياة إلى نوع آخر فهو أنفذ سبب لما يصيبها من التقلبات».

وإذا كان الأستاذ بوجليه قد لاحظ بحق فى مقالته: «علائق التاريخ والاجتماع فى نظر كورنو»(1) أن كورنو قد سبق زومرمينه فى أنه علق أهمية كبيرة على تحول القبيلة إلى حالة اجتماعية فإن لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق كورنو إلى ذلك إذ الشرح الفلسفى الذى بسطه كورنو من أن تقدم الدولة يؤدى حتمًا إلى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة.

وإليك ما قاله كورنو: «إن الإغراق المحتوم فى سوء استعمال السلطة يدفع الناس إلى طلب الحرية.. وتتضاءل الأرستقراطية وتتقارب حتى تنسى خدمات الأجداد فلا نسمع بعد إلا برذائل الأحفاد أو بكبريائهم، وعندئذ تهلك الأرستقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد. يؤسس الأبطال دولا فيهيئ خلفاؤهم الذين أفسدهم الملق وانغمسوا فى الملذات التى يحملها البذخ والسلطان أسباب الانحطاط والخراب، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من ذلك القضاء المحتوم. يحرزون النصر بشجاعتهم وتقشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا النصر إلى الترف والفتور، وتصبح القوة التى تسمو حينما تدعو الحاجة إلى توحيد الجهود على عدو مشترك، بفعل تلك الانتصارات ذاتها

(1) مجلة ماوراء الطبيعة والأخلاق عدد مايو سنة ١٩٠٥.

وبتأثير الكبرياء التى تفضى إليها هى ذلك العدو المشترك الذى تجتمع حوله كل الجهود، ويحل الفتور مكان الحماسة التى تخوض بها أمة من الأمم غمار المشروعات الممكنة، وتستلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية، وتتكون دول كبيرة بأن تبتلع الواحدة منها بعد الأخرى ما حولها من الدول الصغيرة. فإذا تم ذلك الاعتداء ابتدأ عامل جديد يعمل فى وجهة مناقضة: ذلك أن الاستياء من المركزية يفشو، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الناجم عن تعسف واستبداد فى الحكم أو جور فى الضرائب، وتهبط ثائرة الوطنية والروح الحربية، وتقصر يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية، وتنفصل كتل كبيرة تتحلل شيئًا فشيئًا حتى يصل الانقسام إلى نهايته، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد»[1].

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو فى القرون الأولى للفكر البشرى، ولكنا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن ثمة لأفلاطون وأرسطو عن المجتمع البشرى آراء لها من بعد الأثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون.

(١) كورنو –Traité II.

الفصل السابع
الخلافة

(١) أشكال الحكومة.

(٢) الحكومة الدينية: الخلافة.

(٣) شروط الخلافة.

(٤) وجود خليفتين في وقت واحد.

(٥) تحول الخلافة إلى الملك.

(٦) ولاية العهد.

(٧) مناصب الدولة.

كان قسم المقدمة الذى يبحث فى الخلافة ومهماتها وفى الملك ورسومه فى مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الأنظمة الإسلامية. وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذى تناول شرح هذه الأنظمة بطريقة مسهبة واضحة منظمة ولاسيما إذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون. أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الأهمية التاريخية لأن المثابرة فى أوروبا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة من تلك الوجهة، ولدينا الآن معظم المصادر التى رجع إليها ابن خلدون. على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الأعشى) للقلقشندى (المتوفى سنة ١٤١٨م) التى نشرتها دار الكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق فى غزارتها ودقتها مادة ابن خلدون، فالطرافة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتاتًا إذ أنه نقل قسمًا كبيرًا من معلوماته عن الماوردى[1].

بيد أنه إذا لم تبق كبير أهمية لتلك الفصول باعتبارها مصدرًا لتاريخ الأنظمة فإنها تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة إلينا نحن الذين ندرس بالأخص آراء المؤلف.

كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيهة، آراء مدنية - إن صح التعبير - فى مسألة كانت تعتبر إلى عهده دينية محضة. وفى الحق أنه

---

(١) من كتاب الأحكام السلطانية.

يلجأ إلى كل الحيل الممكنة ليتقى تأنيب الفقهاء، ولكن متى فهمنا طريقته فى التفكير سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعى عليها.

-١٠-

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع، وتجتمع قوتها بطبيعة الأمر شيئًا فشيئًا فى رئيس واحد يصبح مستبدًا، وهذا فى رأى ابن خلدون هو أول شكل للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية). وخاصتها وهى أنها ثمرة العواطف والغرائز الإنسانية، ولم تشترك فى تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة إلهية. ولكن نفس العواطف التى دفعت قوى المجتمع إلى أن تتمثل فى رجل واحد تدفع أفراد هذا المجتمع إلى أن يثوروا بالطاغية، أولاً لأن الشعب كله يريد التخلص من نيره، وثانيًا لأنه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته.

فيضطر الملك أخيرًا أن يتبع نظامًا يقرره فلاسفة دولته وعظماؤها أو نظامًا يوحى به الله بواسطة الأنبياء، أو أن يقسم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة دستورية عقلية، مدنية أو دينية حسب الظروف.

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقى فى ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذى عرفه، لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية واللاتينية من الحركات الديمقراطية التى كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة تختلف كثيرًا عما فكر فيه ابن خلدون؛ وذلك هو السبب فى أن مؤلفنا لا يعرف الحكومة الجمهورية ديمقراطية كانت أو أرستقراطية. اللهم إلا إذا استثنينا شكل حكومة أقيمت فى عدة فرص فى مدن مختلفة من إفريقية وإسبانيا يعتبرها ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعًا من الحكم المؤقت. تنشأ هذه الحكومة فى مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفًا شديدًا، ففى مثل هذه الحالة يتفاهم رؤساء أكبر أسرات فى المدينة ليديروا شئونها، فهى حكومة أرستقراطية. بيد أنها لا تلبث طويلاً لأن مهمتها الحقيقية هى أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط فى يد متغلب، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية

فيستولى عليها وينفرد بالسلطة، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة للقوانين التى يقررها ابن خلدون(١).

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية أخرى سوى الملكية. ولهذه اشكال ثلاثة: الطبيعى. وهو ينقلب حتمًا إلى ملكية دستورية. والعقلى والدينى.

-٢-

يرى ابن خلدون أن الحكومة الدينية هى خير حكومة إذ ما الغاية الطبيعية لحكومة ما؟ أليست هى المصلحة العامة أو منفعة المجتمع؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة، وليس فى وسع الإنسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة اللهم إلا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا، ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول إلى الحياة الأخرى ومعرفتها الحياة الأخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والأنبياء، وإذًا فالقوانين التى تصدر من عند الله هى خير ما يضمن سعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة قال تعالى: «يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون».

ولكن كيف قامت الحكومة فى نفسها من حيث إنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الأشكال المختلفة التى قد تتخذها فيما بعد؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين. يقول الفلاسفة والمعتزلة إن الحكومة ثمرة للتأمل والعقل البشرى، ويقول السنيون إنها نتيجة أمر إلهى.

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج الذين كانوا يعتقدون على ما يقال (٢) أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل، ويرى أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع، ويؤيد شرحه بحاجات الإنسان الاقتصادية وحاجته للدفاع والحماية، وأنها تكون عملاً غريزيًا إذا تجرد الإنسان من العقل الذى

---

(١) المقدمة ص ١٢٨، ١٢٩.

(٢) أميل إلى الاعتقاد أن المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تمامًا إذ نعلم أنه حيثما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائمًا.

يتدخل فى كل الأمور، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها ويغيرانها ويجعلانها صالحة لضمان خير المجتمع.

على أنه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من صنع الله لأن الإنسان ليس إلا من صنع الخالق، ويجب أن تتجه كل غرائز الإنسان وكل أفكاره وكل أعماله نحو خالقه.

ولم يشر القرآن ولا السنة - إذا استثنينا آراء الشيعة - بإشارات واضحة إلى موضوع الخلافة، بل يروى أن النبى (ﷺ) أثناء مرضه طلب إلى عمر رضي الله عنه ما يكتب عليه ليمليه وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدًا أن النبى ﷺ كان متأثرًا من الحمى وأن القرآن بكماله يجب أن يكفى لإرشاد المسلمين. وليس لنا أن نبحث هنا فى قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه معظمهم، وكان ابن خلدون من المصدقين لأن البخارى (٨١٠ - ٨٧٩م) قد رواه.

والمهم هو أن نقرر أن المسلمين عقب وفاة النبى (ﷺ) وجدوا أنفسهم بلا قانون دستورى، واضطرتهم طبيعة الأمور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسًا لهم. وقد كثر الخلاف فى الرأى فى ذلك الحين فأدى إلى الحرب الأهلية التى نعرف جيدًا أثرها فى العالم الإسلامى.

وإذ لم تكن ثمة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل إنسان أن يرى فى الخلافة رأيًا يستمد من الدين ذاته، وأن يعلنه بل يقاتل فى سبيل تأييده إذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأيًا آخر، إذ فى تلك الحالة لا ينسى المرء أن يقاتل تأييدًا لرأيه، وإنما يستطيع أن يحتفظ به وأن يدعو إليه. فمثلاً حينما اختلف المهاجرون من قريش وأنصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عبادة أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفتين الأولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر[1].

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون فى قريش، واقترح الأنصار إقامة نوع من «الديمقراء» (وهى الحكومة التى يقوم بالحكم فيها رجلان) يتولاها قرشي وأنصارى. وقد فاز القرشيون لأنهم استطاعوا أن يرووا حديثًا عن النبى ﷺ يؤيد رأيهم فأجمع الأنصار على التسليم بذلك إلا واحدًا من زعمائهم هو سعد بن عبادة الذى استمر يدعو إلى رأيه معتزمًا أن يهيىء جيشًا لتأييده. وقد غادر المدينة إلى الشام الذى فتحه المسلمون وهنالك قتل غيلة. ويروى فى القصص أن الجن هم الذين قتلوه.

وليس من موجب للدهشة إذ نرى ابن خلدون ككل السنيين يعتقد أن أصحاب النبى (ﷺ) كانت لهم غايات شريفة بالرغم من اختلافهم فى الرأى فإن هذه عقيدة تقررت بوضوح ولا شك فيها. أما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكمون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها، وابن خلدون راسخ الإيمان فى أحكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعًا.

٣.

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبى دائمًا فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز على باقى المسلمين ولا أى اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبى، ﷺ بل إن اختياره واجب على المؤمنين (بشروط معينة لا تمكن مخالفتها).

فيجب بادئ ذى بدء أن يكون الخليفة عادلاً إذ وظيفته هى إدارة الدولة بالعدل، ويجب أن يكون عالمًا أى حسن الإلمام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهنة الحكم وإشهار الحروب وغيرهما، وثالثًا أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون «بالكفاية» أى القوة والمعنوية والمادية التى تحمل كافة الأمة على احترامه وتجعله مقتدرًا على تنفيذ أحكام الشريعة.

إذا فقد الخليفة شرطًا من هذه الشروط بعد تعيينه فهل للمسلمين حق عزله؟ تختلف الآراء فى ذلك، وليس ابن خلدون واضحًا فى هذا الموضوع، ونحن نعتقد أنا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائمًا أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فإذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الأسرة الحاكمة بل يحسن الصبر وإلا أضاعت الأمة حريتها.

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية.

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قرشيًا؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين، ولكن الخوارج أثاروا جدلاً حول ذلك، وجاهروا بأن

الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه إذا اختاره المسلمون لها.

وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة. وقد استطاع خلفاء بنى أمية وبنى العباس أن يسحقوا هذه الأقلية بالرغم من حماستها الدينية ومقاومتها العنيفة، ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسمها العباسيون والأمويون فى إسبانيا والعلويون فى المشرق ومصر فإن المسلمين كانوا يرون دائمًا أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقًا من قريش.

ومع ذلك فقد أتى حين فقدت فيه قريش عصبيتها تمامًا بتأثير استبداد الشعوب الأجنبية. وقد استطاع بعض المتكلمين - ومن بينهم الباقلانى - الذى عاش فى القرن الرابع - أن يجاهروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشيًا بل يمكن ألا يكون عربيًا. ولم؟ لم تصلنا مباحثهم فى ذلك.

ويرى ابن خلدون ذلك الرأى ويؤيده بمذهبه فى العصبية، والخلاصة على قوله هى إن الخلافة لم تفرض إلا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة(1) ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة إلى أنصار يؤيدونه ويطيعونه، وإذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قريشًا بالخلافة فذلك لأنها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تخضع العرب لصولتها وكذلك الأمم المغلوبة، وأن الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيازًا يقصره على أسرة أو قبيلة وقد جاء بالقرآن، وصرح النبى والخلفاء الراشدون فى فرص عدة، أن الإسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الأمم والطوائف. ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات فى الآخرة فإن استحقاقها ليس إلا ثمرة التقوى والعبادة. ومادام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الأمة الإسلامية فى سبيل الخير فيجب أن يترك للأمة الخيار فى أن تعهد بتلك المهمة إلى من يستطيع القيام بها.

(1) المقدمة ص ١٦٣.

- ٤ -

يستند ابن خلدون إلى نفس ذلك المذهب فى شرح مسألتين أخريين شغلتا فى كل العصور أذهان الكافة وكذلك أذهان المتكلمين والفقهاء.

المسألة الأولى هى معرفة ما إذا كان يمكن وجود خليفتين فى وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسلطة. وليس المقصود خليفتين يحكمان فى بلد واحد إذ تصبح المسألة جدلاً كلاميًا محضًا، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل. نعرف أن وحدة الدولة الإسلامية لم تلبث أكثر من قرن بل هى لم تنج خلال هذه الفترة من الثورات والحروب الأهلية. ومنذ النصف الأخير للقرن الثانى نهضت دولتان مسلمتان متنافستان فى وقت واحد، إحداهما فى المشرق والأخرى فى أسبانيا. وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق وأعلنت استقلالها تحت حكم أسرات علوية.

فهل كان كل أولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزاولون «إمارتهم» بطريقة شرعية؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام فى المستقبل؟ هذه هى نقطة البحث. يجيب السنيون - أو على الأقل معظمهم - بالنفى، ويقولون إن الإسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد، وإنه يجب اعتبار كل من يحاول أن يصدع من وحدة الإسلام باغيًا، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البغى(1).

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالإيجاب. وهو يقول إنه توجد علاقة بين قوة الدولة ومبلغ اتساع أملاكها. وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها، والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها، وأن تحسن تنظيم شئونها، ولم يرد الإسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها. وإذ كان ملك العباسيين شاسعًا جدًا تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة إلى أن تقوم فى إسبانيا مملكة

(1) شرح ابن حزم بالتفصيل فى كتابه «الفصل والنحل» الذى كتبه بقرطبة فى القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم فى تلك المسألة.

تدفع عنها عدوان الفرنج. كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة إلى قيام الدولة الحمدانية. ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وإفريقية عن تأييد سلطة العباسيين فى هذين البلدين وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر، فجاء قيام الدولة الفاطمية ليسد حاجة ماسة. فيجب على المسلمين إذًا أن يقبلوا الأمور كما هى وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لا نهاية لها.

-٥-

والمسألة الثانية هى تحول الخلافة إلى ملك زمنى[1]. ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائمًا فهو يقول إن الخلافة بطبيعتها نظام دينى يجب لأجل تأييده أن يكون للدين فى النفوس كلها تأثير كاف لأن يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة. على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائمًا ذلك التأثير، إذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده. وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته. يقول ابن خلدون والخلاصة إن جميع الحروب الأهلية التى انتهت بإقامة ملك الأمويين والعباسيين ليست إلا صراعًا بين الدين والعواطف النقية الخالصة التى بثها، وبين الغرائز الجافة الخشنة التى تميز الألى يستسلمون لأهواء الطبيعة. ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو[2] بيد أن وجود الدول الأموية والعباسية حادث وضعى. فلنقبل الأمور إذًا كما هى ولنتعرف بحقها فى الوجود، وذلك دون أن نضحى حينًا للمثل الأعلى ورغبتنا فى تحقيقه. ومن الواجب مادام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين.

(١) المقدمة ص ١٦٨.

(٢) العقد الاجتماعى. الكتاب الرابع. الفصل الثامن «كان لمحمد آراء فى منتهى الحكمة وقد أحكم أطراف مذهبه السياسى. وكانت الحكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها...... الخ».

-٦-

لا ريب فى أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم فى الخلافة وفى الملك من حقوق المَلِك، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة وإجماع صحابة النبى ﷺ لها قوة القانون.

أوصى أبو بكر بالحكم إلى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره، فلما أدركت الوفاة عمر طلب إليه أن يعين خلفه فى الحكم فأجاب «إن استخلفت فقد استخلف من هو خير منى (يعنى أبا بكر) وإن أدع فقد ترك من هو خير منى (يعنى النبى ﷺ)» يريد أن يقول إن النبى ﷺ لم يختر خليفة له وإن أبا بكر قد اختار خليفته وإنه لذلك حر فى التصرف. بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد إلى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب إقصاء ابنه عبد الله أجاب «حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الأمر شىء».

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئًا عن ذلك، ولكن آداب ذلك العصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبهًا بالأكاسرة. وعلى هذا فقد أنكروا بيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الأكاسرة وقياصرة القسطنطينية. ويقر ابن خلدون، مخلصًا نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب إقراره دائمًا بشرط التحقق من أن الملك لم يستعمله إلا لصالح الكافة.

ولكنا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلاً شديد الخطر فهل أوصى النبى بالخلافة إلى أسرته؟ يقول الشيعة إن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة: حكم بنو أمية إذ كانت لهم عصبية كافية، وتغلبت أسرة النبى لنفس السبب. والذى يعنى ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة.

وعلى هذا فإن ابن خلدون متفق مع نفسه لا يعتقد فى الفاطمى المنتظر (المهدى) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبى ﷺ

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدى فى نهاية العالم فإن ابن خلدون يحاول فى فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الأحاديث. ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمى ليس محتملاً إذ يجب لأن يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش فى القرن الثامن ذرة من القوة.

-٧-

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة، وعن طبيعة هذه المناصب، وعن الطريقة التى يجب أن تنظم بها فى ظل الأشكال المختلفة للحكومة، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة فى ظل الخلافة والمَلَكية فى عدة فصول لذيذة جدًا لأنها تاريخية كلامية معًا، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الإلمام بنظم القصور المختلفة وعاداتها.

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضى والمفتى وإمام الصلاة العامة، وأخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وإدارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الأنظمة منذ بدء الإسلام إلى القرن الثامن وفى جميع الأسر تقريبًا.

وهو قد وفق فى ذلك غالبًا غير أنه يجب أن نقرر أنه متحكم فهو يقول إن كل المناصب الحكومية التى وجدت فى عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالمُلك، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقى أخمدت قبل أن تصل إلى أوج رفعتها، وإنها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التى يقصرها على الملك لو استمرت فى تقدمها. وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمدينة. والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربى، ولم تدع الحاجة إلى كثير من الأمور فى حكومة الخلفاء. وقد خُدع ابن خلدون أحيانًا بمسميات إضافية محضة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين فى عهد بنى أمية بالمشرق. والواقع ليس كذلك لأن دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء أكثر بداوة من أن تخلق مثل هذا المنصب، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية إلا فيما بعد فى عهد العباسيين وبتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد.

فكل هذه الفصول إذًا مجهود لتطبيق النظريات التى صاغها ابن خلدون فى مبدأ القسم الثانى من المقدمة، وإيضاح لها كذلك، وشرح تجريبى جاء عقب الشرح النظرى.

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا فى القصة التاريخية كما يفعل فى مواضع أخرى (وهو مما أدى بكرامر إلى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة). ولكن إذا لا حظنا أن طرافة المواد التى يشرحها ابن خلدون هى وحدها التى أرغمته على ذلك التوسع. كما أرغمت مونتسكيو وروسو. سلمنا بأن القسم التاريخى سواء فى المقدمة أو فى «روح القوانين» و «العقد الاجتماعى» ليس إلا ثانويًا.

وطبيعى أن ابن خلدون. بعد أن شرح آراءه فى الظواهر السياسية وتطورها وتوسع فيها. يدرس الحضارة فى ذاتها، أى يدرس مظاهرها الاجتماعية المحضة، وهذا هو موضوع الأقسام الثلاثة الأخيرة من مؤلفه.

الفصل الثامن
الخواص العامة لحياة الحضر

(١) تأسس المدن.

(٢) العلائق بين الحضارة والحكومة.

(٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان.

(٤) عمر الحضارة.

(٥) أسباب الانحطاط.

-١-

إن الحاجة الاجتماعية التى تدفع القبيلة إلى التسلح أولاً للدفاع عن نفسها، ثم للغزو بعد ذلك، تدفعها كذلك إلى أن تعمل لتعيش أولاً ثم إلى أن تحسن وسائل هذا العيش. وهذا هو السبب فى أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها فى الحياة السياسية وتقدمها فى حياة التمدين. وكلما اشتدت العصبية وشعرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها فى إبدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة. يسير هذان النوعان من التقدم فى طريقين متوازيين فيبدءان من نقطة واحدة وينتهيان إلى غاية واحدة. وترجع الأحوال الثلاثة التى تميز التطور السياسى للقبيلة إلى تطور أخلاقها.

وتسعى القبيلة فى نفس الوقت الذى تحارب فيه من أجل الفتح إلى أن تتخذ لها مقرًا ثابتًا. وتعنى بادئ ذى بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر فى المدن، وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق فى الحقيقة على تأسيس المدن؛ لأن تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن. وقد علل ذلك بأمرين الأول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل، وطبيعى أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة إلى السكينة والدعة. والثانى أن تأسيس المدينة يتطلب جهودًا متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والأدوات، وليس فى وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة إذا لم يأتمروا بأوامر الملك.

والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على إعداد ما يلزم (فالقبيلة لا تستطيع إذًا أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها فى الحكومة).

ويؤيد التاريخ الإسلامى نظرية ابن خلدون كل التأييد، فقد أسست كل المدن التى شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر. فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت إشرافه، وبنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذى كان يقيم فى المدينة، وابتنى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذًا لأمر الخليفة الفاطمى الذى كان يقيم فى إفريقية الشمالية. ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التى أنشئت فى غير الدولة الإسلامية؟ الجواب نعم إذا صدقنا الخرافات التى تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالبًا كنتيجة مباشرة لدولة تأسست، فمثلاً يروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس روما وهلم جرا. ولكن إلى أى حد نعتبر هذه الأساطير معبرة عن الحقيقة؟.

يعدد ابن خلدون كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة، وبرنامجها واحد تقريبًا، ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيرًا فى التوسع فى تعليل هذه الشروط.

فأولاً يجب أن تحمى المدينة مما قد يدهمها من غارات العدو ومادامت تبنى لتكون مستقرًا أمينًا، وعلى هذا يجب أن تحاط بالأسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنعه لحمايتها كمرتفع أو شبه جزيرة يصعب الوصول إليها مثلاً.

ثم يجب بعد الأمن أن تصان صحة السكان، ولهذا يجب أن يكون الهواء نقيًا والماء غزيرًا متوفرًا لكل إنسان. (ويكتفى أرسطو فيما يتعلق بنقاء الهواء بالإشارة إلى توجيه المدينة، ولكن ابن خلدون يعنى . بإسهاب وبطريقة لذيذة جدًا . يشرح سبب نقاء الهواء أو رداءته تبعًا لحركة الأبخرة الضارة أو ركودها(١) وطبيعى أنه

(١) المقدمة ص ٣٩٠ و ٣٩١.

يجب لإثارة هذه الأبخرة تموج الهواء أى هبوب الرياح. بيد أنه إذا عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الأبخرة بالحركة الدائمة فمثلاً كانت تونس فى القرون الأولى غاصة بالسكان ولم يصبها الوباء ولكنها عندما خرجت فى القرن السابع وأقفرت من السكان كثر عصف الأوبئة بها.

بعدئذ يمكن التفكير فى رفاهية سكان المدينة، فإذا كانت ضواحيها تشمل مراعى خصبة أمكن تربية القطعان، وإذا كانت تشمل أيضًا أراضٍ واسعة للزراعة ضمن تموين المدينة بل رغدها. وإذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها بالخشب للوقود والبناء. كذلك يساعدها قربها من البحر على أن تستورد من الخارج مواد الترف. على أن هذه الشروط تتغير تبعًا لظروف حياة السكان ونوع حياتهم.

يقول ابن خلدون إن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم شىء لديهم أن يجدوا أرضًا تشبه الصحراء بها مراعى للإبل، وكانوا يجهلون أن للهواء صفات يجب اعتبارها لأنهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد(١) لذلك لم تكن المدن التى أسسها العرب فى بدء الإسلام فى العراق وإفريقية أهلاً لأن توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم صروف الزمن الهادمة، وقد زالت هذه المدن حينما سقطت دولها(٢).

وفى تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة للمدن التى شيدها العرب فى القرن الأول، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ فى نقده حينما يرجع سرعة زوال هذه المدن لسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فمثلاً يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة مازالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قال إنهما كانتا أطلالاً فى عصره، ولا ريب أنهما فقدتا الأهمية التى كانت لهما فى القرون الثلاثة الأولى للإسلام من عدة وجوه، على أن ذلك ليس إلا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية.

(١) المقدمة ص ٢٩٢.
(٢) المقدمة ص ٣٠٠.

٢.

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة؟ وما خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة فى الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحيانًا؟

إن تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هى مزايا الأرض، ومزايا الحكومة، وكثرة السكان. مزايا الأرض لأن الحضارة فى الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل، ولأجل أن يكون ثمة عمل يجد النشاط البشرى ما يشغله، ومن الأرض يستخرج الإنسان كل المواد الأولية.

ويتوقف على الحكومة لأسباب ثلاثة، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمى السكان وأن تطمئنهم على ثمار عملهم، عادلة لتشجعهم وتمكنهم من التمتع بهذه الثمار، كريمة تجيز تداول النقد وتعضد التجارة فإن الضرائب التى تفرضها الحكومة تعطى فى الحقيقة للموظفين والجند. وكلما أسرف أولئك الموظفون والجند فى حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون، وهذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلاً على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلاً على ازدهار الحضارة.

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخًا كلما استطال سلطان الدولة الحاكمة، ويذهب ابن خلدون إلى حد تعين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لابد أن يفضى إلى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة.

بيد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التى شادتها، فإذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فمن الممكن ألا تسقط المدينة لأنها تستمد من ذلك الإقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات، وقد يحدث أيضًا أن يتغلب فاتح على الأسرة الحاكمة فإذا تولى ذلك الفاتح مكان الملك المخلوع وقفت الأمور مؤقتًا بسبب الحرب والاضطرابات التى تنشأ دائمًا عن إدخال عناصر جديدة.

ولكن الحكومة الجديدة إذا كانت حازمة قوية تستطيع فى الحال أن ترد إلى العاصمة كل رخائها ورغدها.

٣.

تعضد الحكومة الحضارة وتؤيدها، ولكن كثرة السكان تخلقها إذا صح هذا التعبير، ويثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التى يجنيها البشر من الحياة مجتمعين.

على أن هذا التدليل يحمله هنا إلى مدى بعيد فيصل به إلى ملاحظة كثيرة الصدق والتعمق، يقول إن فردًا واحدًا لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه جملة فإن ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون إلا جزءًا منها ويزيد الباقى عن حاجاتهم. فاستعمال هذا الباقى هو الذى يسمح بسد حاجات الترف. وإذًا فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف(١). أليست هذه فكرة قليلة التحديد، شديدة الضيق أيضًا، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدى إليه توزيع العمل؟

وإذا كانت كثرة السكان عظيمة التأثير فى الرخاء والغنى فهى ليست أقل تأثيرًا فى نفقات العيش فإن ازدياد الغنى يخلق كثيرًا من حاجات الترف ويوسع دائرتها، وكل إنسان يسعى إلى الترف ويهواه فيشتد الإقبال حينئذ على شراء بعض الأشياء، ويزيد الطلب بذلك على العرض، ومن ثم يؤدى إلى غلاء كل مواد الترف ويثري العامل ثم يأبى العمل إلا إذا عاد عليه بربح وافر، وهذا مما يزيد فى أثمان الحاجات.

وعلى النقيض تكثر الأشياء الضرورية، ويستطيع عندئذ كل إنسان أن يقتنيها بأيسر طريق فإن العرض فى هذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فتنحط بذلك أثمان هذه الأشياء انحطاطًا كبيرًا.

(١) المقدمة ص ٣٠١.

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب فى أن السائلين فى المدن الكبيرة أقل بؤسًا منهم فى المدن الصغيرة فهم فى فاس مثلاً أشد إلحافًا إذ تراهم فى عيد الأضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضًا نقدًا وزيدًا وكل ما يتطلبه الطهى الجيد، ويقول إنهم لو فعلوا ذلك فى تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب(١).

أما فى المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل إلا مصادر محدودة، وهم يسعون بادئ ذى فى تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقًا فى اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض أثمانها فى حين أن أثمان المواد الأولية مرتفعة جدًا.

بيد أن الفرق ليس عظيمًا بين أحوال الطبقات المختلفة فى المدن الكبيرة والصغيرة؛ لأن ما نغنمه فى المدن الكبيرة بانخفاض أثمان المواد الضرورية تفقده بارتفاع أثمان مواد الترف ارتفاعًا فاحشًا. ويحدث عكس ذلك فى المدن الصغيرة. يقول ابن خلدون إن قاضى فاس يتناول مرتبًا يزيد كثيرًا على ما يتناوله قاضى تلمسان ولكن مرتب كل منهما يتناسب تمامًا مع نفقاته. وفى وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة فى جميع طبقات السكان(٢).

وربما كانت هذه النسبة بين ثمن مواد الترف وثمن غيرها صحيحة فى إفريقية الشمالية فى عصر ابن خلدون، وقد نستقى منها أيضًا معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد فى ذلك العصر، ولكن ما القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التى يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة؟ فى وسع الاقتصاديين أن يقدروها تمامًا. ويلوح لنا مع ذلك أن الأمور اليوم. بل فى الشرق منذ سبعة قرون. لا تسير وما سارت دائمًا على ذلك النحو، فإن المواد الضرورية تأتى من القرى ومن المعقول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره. ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ فى مكان آخر. عندما يتكلم عن التجارة. أن ثمن سلعة ما يختلف مقداره باختلاف الصعاب التى تقترن بالحصول عليها.

(١) و (٢) المقدمة ص ٣٠٢.

«٤»

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضًا فإن دولة غاصة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمدًا طويلاً أغنى، ومن ثم أكثر تحضرًا، من دولة قليلة السكان مزعزعة الأسر؟ يقول إن مصر وفارس أكثر تحضرًا من بلاد العرب وإفريقية الشمالية وأن حضارتيهما أعرق وأرسخ فى شعبيهما مما هما عليه عند العرب والبربر، وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافًا من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبى، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الأصلية. هذا فى حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائمًا عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزعة كانت تفنى قبل أن تطبعهم بطابع قوى، ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب فى أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم، بارزة جدًا، تكاد لا تمحى آثارها.

أما إفريقية الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها، وإذا كانت قد عرفت حياة الحضر وتمتعت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الأجنبى لمصر وإسبانيا.

بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلاً على مبلغ ما وصلت إليه القبيلة من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السياسى أسباب الاضمحلال.

والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثارًا سيئة فى الجسم والعقل بل فى أخلاق الناس لأنها تؤدى إلى الترف وتبعث الفتور إلى سكان المدن وتجعلهم عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الحربية التى رفعتهم إلى سلطان الحكم وكذلك عن أن يبذلوا نفس الجهد، وأن يظهروا نفس الغيرة فى العمل الذى وصلوا به إلى حياة ناعمة فياضة باللذائذ. ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسعة فإنهم يميلون بطبيعة إلى أن يخلدوا إلى الفتور والكسل فيحيلون على غيرهم ما يجب

عليهم من الأعمال. وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعًا عاطلين وعبئًا على الحكومة، وتضطر الحكومة إلى أن تستخدم الأجانب فى حماية المدينة وفى ضمان تموين السكان، فيفضى ذلك إلى سقوط الدولة وإلى نهاية الحضارة[١].

ويستكشف ابن خلدون أسبابًا أخرى تعمل مع الترف لتؤدى إلى الاضمحلال النهائى، تتطلب حياة الحضر خضوع الرعية للقواعد الموضوعة والتى يضعها ملك مستبد فى الغالب، تخضع الرعية إذًا بوازع الخوف دون الواجب. وهنا يعود ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة، وهى المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد الذى يضمن تطبيق العدالة فى الدولة تطبيقًا صحيحًا.

يبعث الخوف من ناحية، والطمع من ناحية أخرى كثيرًا من الرذائل إلى قلوب الناس كالخديعة والكذب والتلون وغيرها وكلُّ رذيلة تساعد على الإفلات من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير، وهذا هو السبب فى أن الحياة البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيرًا من حياة الحضر.

فإذا وصلت الحضارة إلى نهايتها وعملت الأسباب المختلفة المؤدية إلى السقوط عملها تصل أثره الفرد إلى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة، وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى، ويفقد المجتمع وحدته المتينة فيتحلل إذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لأن يقهره متغلب أو يفنى فناء بطيئًا [٢].

يحاول ابن خلدون - بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضر فى القسمين الأخيرين من مقدمته - أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون فالعلوم التى هى ثمار لها.

---

(١) المقدمة ص ٣١٠ ومابعدها.
(٢) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها.

الفصل التاسع
وسائل الكسب

«وجوه المعاش»

(١) استثمار المصادر الطبيعية

(٢) الزراعة

(٣) التجارة

(٤) الصناعة

إن ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في معظمها ، إن لم تكن كلها . ثمرة عمل الإنسان، فالبدو يستهلكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا إلى بذل كبير جهد، ولهذا يصفهم أرسطو بأنهم «قوم كسالى» أو يقول إنهم يعيشون من الصيد أو السلب، ولايمنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة، في حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها[1]. لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر.

ويعالج ابن خلدون ذلك الموضوع كما عالجه أرسطو، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليوناني بإيجاز كبير وتدبر وترتيب، يشرحه ابن خلدون بإسهاب وإغراق عظيم في تفاصيل لاحاجة إليها . ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنين من جهة، فالأول منطقي قبل كل شيء والثاني يلاحظ في وقت واحد عددا لانهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لايستطيع أن يرتبها وينظمها، ويرجع من جهة أخرى إلى إن العرب لم يتعمقوا قط في درس الاقتصاد السياسي أو المنزلي.

أما أن ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه في القسم الأول من مقدمته فلا يهمنا في الحقيقة كثيرًا ، والذي يهم في درسنا هو أن ابن خلدون شعر تمامًا بوجوب شرح ذلك النوع من الظواهر

---

(1) السياسة. الكتاب الأول ـ الفصل الثالث.

الاجتماعية التى تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقدمها، شرحًا يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية، وهو جهد لذيذ جدًا من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه، لأننا لانبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذى يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

- ١ -

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للإنسان الحق فى أن يستثمر الطبيعة لفائدته، ويعلله كل منهما بنفس التعليل الذى يعلل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الأول فلسفى محض، وتعليل الثانى يستند إلى أساس دينى، فكل من الطبيعة فى نظر أرسطو والله فى نظر ابن خلدون قد خلق للإنسان الأرض وكل ما تحتويه. ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها.

يقول أرسطو: «إن تلك الوسيلة فى الحصول على الغذاء الضرورى هى بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لامنذ اللحظة الأولى لخلقه فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك .... ولهذا يسوغ لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات، وأن الحيوانات خلقت للإنسان فما يمكن استئناسه منها يخصص لخدمته وغذائه، ومعظم ما هو متوحش منها - إن لم يكن كله - يمده بالأغذية وغيرها كالملابس وكثير من الأشياء النافعة. فإذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئًا عبثًا أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشرى»[1].

ويقول ابن خلدون: «والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للإنسان وامتنّ به عليه فى غير ما آية من كتابه ... ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف»[2].

وقد يكون أبو العلاء المعرى هو الذى انفرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوانات والنبات ضد الإنسان فقد قال مخاطبًا الإنسان: «إن ما تعتقد أنه

(١) السياسة. الكتاب الأول - الفصل الثالث.

(٢) المقدمة ص٣١٨.

ملك حلال لك ليس لك فى الواقع وأنك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفًا وظلمًا فهل تعتقد أن النحل تصنع عسلها لتهديه أنت؟ إنها تتجشم لنفسها ذلك الجهد»[1].

وما دام الإنسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤذى مصالح إخوانه، وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية، بيد أن هذه الوسائل تنقسم إلى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والأولى هى التى يلجأ إليها الرجل المتوحش ولاتنشأ عن الحضارة فهى توجد وترقى فى ظلها ولكنها ليست من صنعها.

ومع أن أرسطو وابن خلدون يتفقان فى منح الإنسان حق استغلال الطبيعة فإنهما يختلفان فى تطبيق مبدئهما الأساسى، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعًا، ويرى أن هنالك أناسًا خلقوا ليكونوا أحرارًا وآخرين خلقوا ليكونوا عبيدًا، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين.

أما ابن خلدون فلا يقر الرق إلا لأن الدين قد سمح به. وقد أفضى به تعليله إلى أن يقرر أن استعباد الإنسان ليس وسيلة طبيعية للكسب، وأنه وسيلة طارئة فقط. يقول إن الإنسان حر بطبيعته[2]، ويجب لأجل أن تسود العدالة فى المجتمع وأن يتقدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية، تلك الكرامة التى يستمدها الإنسان من الله الذى استخلفه على أرضه. على أن ابن خلدون لايطعن صراحة على الرق حتى لايغضب

(١) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها:

فلاتأكلن ما أخرج البحر ظالما ... ولاتبغ قوتا من غريض الذبائح
ولا بيض أمات أرادت صريحه ... لأطفالها دون الغوانى الصرائح
ولاتفجعن الطير وهى غوافل ... بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النحل الذى بكرت له ... كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لغيرها ... ولا جمعته للندى والمنائح

(٢) يجب ألا يدهشنا تصريح ابن خلدون هذا فإنه قاعدة السياسة الإسلامية للخلافة. أنكر عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟»

المسلمين بل يكتفي بأن يؤكد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهمًا ذا ذرة من الإباء لايرضى مطلقًا أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة.

ولايتفقان كذلك في مسألة الحرب فأرسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب، ولكن ابن خلدون لايعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أناسًا للرئاسة والأمر وآخرين للخضوع والطاعة. ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الإنسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند أرسطو.

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الإنسان من البداوة أو التحضر، فهذه الوسائل في حياة البدو كثيرة محدودة جدًا، ولكنها تتعقد وتكثر جدًا في حياة الحضر. تتعقد حتى تصبح فنونًا حقيقية يجب تعلمها والتمرن عليها مدة طويلة تحت إشراف الأساتذة. وحياة الحضر في هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الإنسان هو الذي يخلقها وهو الذي يدفعها للعمل ويرقيها.

- ٢ -

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرت، وهي أيضًا أقدم حرفة للإنسان لأنها قريبة جدًا من الطبيعة، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة.

ويقول مؤلفنا إنها أبسط وسيلة لأنها لاتتطلب علما ولادرسًا. بيد أنه في ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها. على أن الكتب التي تعني بالزراعة لا تهم إلا العلماء وهم لايشتغلون بالزراعة مطلقًا. والزراع سواء في عصر ابن خلدون أو في عصرنا لايتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الأرض طبقا للتجارب التي عُرفت وتنوقلت منذ أعوام مديدة.

ولايستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لأنها قبل كل شيء مصدر الأغذية الضرورية للإنسان والحيوان ثم هي أكثر المصادر إنتاجًا وأقلها كلفة (١) وهي

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال الحقول وكذلك تربية الحيوانات الأنيسة واستثمار الغابات (المقدمة ص٣٢٠).

منتجة بالنسبة للحكومة كما إنها منتجة للزراع لأن معظم الضرائب تفرض على الأراضي المنزرعة وحاصلاتها، وإذًا فيجب على الحكومة التي تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعاياها أن تشجع الزراع.

ولكن الزراعة عامل في مذلة الألى يعنون بها، ومضرة كما رأينا بالكفاية الحربية، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبي (ﷺ) ذات يوم عندما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة «ما دخلت هذه دار قوم إلا ودخله الذل»(٢) وحاول أن يفسر ذلك بأن الزارع مرغم على أداء الضريبة، ولكن إلى أي حد تعتقد صحة هذا الحديث؟ لم يقل ابن خلدون شيئا عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخاري الذي روى هذا الحديث. في أنه لاينجو من بعض الأغلاط. هذا فضلاً عن أن الزارع لاينفرد بأداء الضريبة إذ يؤديها التاجر بل الفرد العادي الذي يملك قسطًا من الثروة.

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزراع، ثم إن للزراع حاجات لاتسدها الزراعة؛ ولذا يستبدلون بفاضل محصولهم بعض الأشياء الأخرى، ومن ثم تولد التجارة التي هي أيضًا في رأي ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب.

- ٣ -

لايدرس ابن خلدون التجارة بتعمق ولايسرد تاريخها بذكاء وإسهاب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في عصره وفي بلده كانت تحتفظ بشكلها العتيق، ولم تكن وصلت بعد إلى شيء مما وصلت إليه في العصور الحديثة من الاتساع والتعقد، أو إلى ما كانت قد بدأت تصل إليه منهما في العالم الروماني. ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية إذ يلوح جدًا كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الإسلامي، بل هي اليوم لاتزال فيه في دور التكوين.

(٢) المقدمة ص٣٢٩.

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المقايضة فى المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع إلا بعد ذلك. وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان، وأنهم لم يبدءوا بسك النقود إلا فى نهاية القرن الأول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية. ومتى أدخل نظام التعامل بالنقد فإن الإنسان لايقنع بأن يحصل من النقود ما يساوى قيمة الشىء المبيع فقط، بل يطمح إلى تحقيق ربح من التصرف فى هذا الشىء أى فائدة، وهو تطور عظيم فى التجارة. فالتجارة لاتسد فى الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضرورى للحياة بل هى تسد الرغبة فى اغتنام الثروة.

عندئذ تصبح التجارة فنًا، ويعرفها ابن خلدون نقلا عن الخبراء فيها بما يأتى: «فن التجارة هو عبارة عن الشراء بثمن بخس ثم البيع بثمن مرتفع» وإذًا فالتاجر الحريص على مصالحه يجب ألا يجلب إلى المدينة من البضائع إلا ما ينفع كل السكان بصفة عامة. وفى المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جدًا يبيع التاجر بالأخص المواد الضرورية، كذلك يجب على التاجر الحازم أن يتتبع السوق ليختار أحسن فرصة للبيع وإلا فإنه يخاطر بخراب نفسه.

ويلاحظ ابن خلدون أيضًا أن هناك نوعين من التجارة: التجارة التى يزاولها التجار فى الداخل والتى يزاولونها فى الخارج، ويشير بتلك المناسبة إلى أن أثمان الحاصلات المجلوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أثمان حاصلات البلد الذى تجلب إليه؛ لأن التجار يضيفون إلى ثمن هذه المواد الأصلى نفقات أسفارهم ومقابل كدهم، ويمثل لذلك بالبضائع التى تجلب من السودان إلى مراكش أو تحمل من مراكش إلى السودان ويقارنها بأثمان البضائع التى توجد فى مكان إنتاجها، ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جدًا لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الأخلاق فى عصره فيقول إن التاجر لايمكنه مطلقًا أن يتمتع بما يغنم من الربح بل أن يحقق هذا الربح دون تأمين قوى جدًا من

جانب الحكومة إذ هناك خطران يهددانه دائمًا، أولهما أن سواد المشترين ليسوا أمناء، وإذا باعهم التاجر نسيئة فلا يصل إلى حقه إلا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة. ذلك إلى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملق. وثانيًا لأن الحكومة ذاتها تطمع فى ثروة التجار أنفسهم ولاتحجم عن اغتيالها بأية حجة، فمن الواجب اتقاءً لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جدًا من رجال البلاط أو عظيم رفيع المنصب.

وهذا أحد الأسباب التى أدت بابن خلدون إلى نفس الاستنتاج الذى وصل إليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق (١). ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع التاجر إلى تلمس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأبى معظمها الأخلاق أو الدين. على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة الحسن فى تلطيف الأخلاق الخشنة.

وحكم ابن خلدون ليس عامًا فهو يقول إنه يوجد تجار لايشتغلون بأشخاصهم فى تجارتهم بالنظر إلى اتساع ثروتهم وقوة جاههم فيعهدون بذلك إلى المعتقين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذى يقترن بتلك المهنة (٢).

ويذم ابن خلدون الاحتكار (٣) لأنه يضر بصالح المشترين والتجار أنفسهم ويقدم فيما يتعلق بالتجار إيضاحًا لذيذًا مميزًا جدًا لعقليته فيقول إن أنفس المشترين الذين يدفعون الثمن الباهظ فى الشىء التافه تبقى متعلقة بما بذلته فلا يستطيع التاجر أن يهنأ بربحه (٤). وهذا أيضًا من التأثيرات الخفية للروح فى الحياة المادية.

---

(١) روح القوانين . الكتاب العشرون . الفصل الأول: «يمكننا أن نقول إن قوانين التجارة تحسن الأخلاق للسبب نفسه فى أن هذه القوانين ذاتها تفسد الأخلاق فالتجارة تصلح الأخلاق النقية ... إلخ»، وفى الفصل الثانى: «رأينا فى البلاد التى لم يتأثر أهلها إلا بروح التجارة أن المضاربة تفشى كل الأعمال الإنسانية وكل الفضائل الخلقية وأن أبسط المسائل التى تطلبها الإنسانية تعمل أو تعطى نظير المال».

(٢) المقدمة ص٣٣١.

(٣) المقدمة ص٣٣٢.

(٤) المقدمة ص٢٣٢

-٤-

والوسيلة الثالثة للكسب هى الصناعة وهى عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها فى الحياة البدوية؛ لأنها تسد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر إلا فى حياة الحضر التى هى نتيجة لها. فالبدوى فى حاجة لأن يتقى الحر والبرد ؛ ولذا يحتاج إلى الصوف، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يحميانه من الأمراض وإذًا فلا حاجة به إلى الأطباء خلافًا لأهل المدن .

وتخلق الحضارة فنونًا جديدة تثير أيضًا فى الأفراد رغبة التفكير فى شىء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون. وعلى الجملة فكلما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة، وخلقت من الفنون ما يسدها، ويسهب ابن خلدون فى تعداد الفنون المختلفة المعروفة فى المدن، ويشرح كلا منها بتفصيل. ومن الممل أن تحلل كل ما يقول فى هذا الشأن وإن احتوى أحيانًا تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين.

الفصل العاشر

العلوم

(١) فى أن وجودها ظاهرة اجتماعية

(٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

لم يشأ الأستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت فائدة هذا القسم فإنها تهم بالأخص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب.

والواقع أن هذه الفصول الأخيرة تحتوى تاريخًا كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الإسلام حتى القرن الثامن، وهى من تلك الوجهة طرافة جديدة لابن خلدون إذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الأدبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة.

وقد كان الكتّاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأتى على ذكر أشهر العلماء فى فرع من العلوم، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة، أو تحتوى فهارس لأسماء كل الكتب التى وضعت فى مختلف كل العلوم، وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذى ظهر فى القرن الرابع. وقد كتبوا أيضًا تاريخ مادة واحدة ولاسيما تاريخ الأفكار والمذاهب الفلسفية الكلامية.

ولكن أحدًا منهم لم ينظر إلى العلوم المعروفة باعتبارها كلاً يمكن درسه فى ذاته. من هذه الوجهة يشبه ابن خلدون مؤرخى الآداب فى العصر الحديث شبهًا كبيرًا، بل يشبههم إلى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب فى مصر مازالت تتخذه نموذجًا وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع إليه. ولئن لم يكن لابن خلدون مع الأسف تلاميذ فى فلسفته الاجتماعية فإن تأثير القسم الأخير من المقدمة

في تطور تاريخ الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جداً، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركي حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٦٥٨م) أن يكتب كتابه الجامع (١) الذي يعتبر بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب.

-١-

بيد أنه إذا كان حقًا أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة اجتماعية بمعنى الكلمة فإنه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لايستطيع أن يغضى عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التي نعنى بها.

يسهب ابن خلدون كثيرًا في التاريخ الأدبي والعلمي للشعب الإسلامي متأثرًا بنفس السبب الذي دفع مونتسكيو إلى أن يفيض في الكتابين الأخيرين من «روح القوانين» في تاريخ الإقطاع عند الفرنج. وقد درس كلاهما ذلك المبحث. الذي يعتبر إضافيًا. لأنه في الحقيقة جزء من الموضوع الذي عنى به، فابن خلدون يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الأخرى.

وكيف وصل ابن خلدون إلى تلك الفكرة؟ يقول إن العلم ثمرة «لاختلاج الفكر»(٢) ومع أن الفكر في الأصل هبة من الخالق للإنسان تمييزًا له من الحيوان فإنه لايتسع ولايتفتح إلى أقصى حدوده إلا في المجتمع لأن العامل الجوهري في اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن في كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات عدة في موضوعات عدة ليتخذ شكله العامل، وفي المجتمع يجد الفكر ميدانًا للتمرن .

وكما أن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لاينضج تمامًا إلا في حياة الحضر حيث تصل الحضارة إلى أعظم درجات التعقيد، ويقول ابن خلدون إن للإنسان ثلاثة أنواع للفهم: المميز الذي يميز به مسائل خاصة، والتجريبي الذي

(١) كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون.

(٢) المقدمة ص٣٥٨.

يطبق على الطرق العادية للحياة كالعادات التي تتعلق بمعاملة الأفراد بعضهم بعضًا، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرتقيان وينتظمان في حياة الحضر. والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف العلائق بين الأفكار العامة. ومن هذه العلائق يستخرج الأفكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة، ولايوجد هذا النوع إلا في حياة الحضر لأنه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التي تحدث فيها. فالاضطرار إلى العمل وتعقيد الحضارة، والفراغ الذي يجده بعض الناس في حياة الحضر للتفكير والتأمل، كلها ظواهر تدفع هذه الملكة «من القوة إلى الفعل» وهذا هو السر في أننا لانجد مطلقًا علمًا ناضجًا في قبيلة بدوية محضة.

وإذ كان وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم. ويتكون القسم الأخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الإسلامية المختلفة

-٢-

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها إلى قسمين، الأول العلوم الدينية (النقلية) التي ترمي إلى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي ثمرة الفكر البشري وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغني عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الإنسانية المحضة. بيد أن العلوم الدينية، لظروف خاصة، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها في أمة أخرى.

إن القرآن والسنة نصان عربيان لاتمكن ترجمتهما ولاسيما القرآن، ويجب على كل مسلم أن يدرسهما بنصهما، هذا إلى أن الإسلام يتناول كل الحياة البشرية روحية ومادية، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الأديان في الأمم الأخرى لا تعنى إلا بالحياة الروحية. ويلاحظ ابن خلدون أيضًا أن الشعوب الإسلامية غير العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عندما اعتنقوا النصرانية ترجموا إلى لغتيهم العهدين القديم والحديث.

والعلوم الدينية والفلسفة فى حاجة إلى علوم إضافية كالنحو واللغة والآداب للأولى؛ والمنطق للثانيـة. وإذًا فـهناك أربعـة أقـسـام للعلوم. والعلوم الدينيـة والفلسفية فى مستوى واحد، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينيـة لها المكان الأول لأنها معصومة ولأنها تسد حاجات الإنسان الحقيقية. ودون هذين النوعين نوع العلوم الإضافية، وبالطبيعة تفضل العلوم الإضافية الدينية على غـيـرها. ويعـامل ابن خلدون الفلسـفـة بنفس النكران الذى عـامل به سـادته المختلفين، فنحن نعرف مبلغ إقدامه على تركهم وخيانتهم ومداراتهم، بعد تمتعه بعطفهم وانتفاعه من خدمتهم. كذلك نراه فى بدء المقدمة يستند إلى المبادئ الفلسفية ولاسيما ما بعد الطبيعة ليثبت معظم نظرياته ولكنه فى آخر يطعن على الفلسفة بأسرها طعنًا نهائيًا ويجاهر بألا فائدة منها ويقول إن الدين يسد كل حاجاتنا ويكفل لنا السعادة الصحيحة فى حين أن الفلسفة عبث، ويخشى أن تحيد بنا عن الطريق القويم.

ثم يقول إنها تفيد فقط فى شحذ الذهن ولكن يجب ألا ندرسها قبل التبحر فى درس الدين والتدرع به من مخاطرها.

فهل ابن خلدون صادق فى تقديره للفلسفة؟ لانعتقد هذا . فإن الدين وحده لم يمده بجميع نظرياته عن الروح البشرية، وهى نظريات استخرج منها مذهبًا حقيقيًا .

على أنه صادق حينما يطعن على السحر والكيمياء طعنًا مطلقًا لاتحفّظ فيه وهو يعتقد أن السحر علم حقيقى لأنه نتيجة لقوة الإنسان الروحية التى شرحها فى عدة مواضع فى المقدمة. وأما الكيمياء فيرى أنها باطلة أصلاً إذ لا علاقة لها مطلقًا بتلك القوة الروحية.

- ٣ -

وإذ كانت الحضارة ثمرة عمل الإنسان وكان الإنسان عاجزًا عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذى نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها

على الأقل، فمن الضرورى أن يُعد الإنسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة. ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضر.

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التى كانت متبعة فى المشرق والمغرب عند المسلمين فى عصره بإسهاب ومقارنات تقدم للمؤرخ معلومات نفيسة جدًا.

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة، وهو لايرى أن غاية التربية هى إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى فى غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولاسيما سبنسر . ومن أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيدًا، ولذلك لايحاول أن يرتب علاقة ما بين فكرته فى التربية وبين نظام الحكومة.

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة فى تربية الأطفال وكذلك على برنامج التعليم الابتدائى لكثرة محتوياته وسوء تصوره يقول إن الإسراف فى استعمال الشدة سواء من الوالدين والأساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية. وإذا كان الإنسان بطبيعته ميالا إلى تلقى صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فنعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التى يحتاج إليها؟ إن الشدة تدفعه أولا إلى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه، وثانيًا إلى إن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لاتكوّن رجالا نابهين أحرارًا عاملين، بل تكوّن أذهانا ضيقة جاهلة وأرواحًا خانعة ذليلة. أليست شدة الحكومة إساءة كافية؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تنفذ بانتظام؟

أما كثرة المواد التى تدرس للأطفال، ونظامها ومنهجها فإنها تؤذى الرقى العقلى أولا لأنها تتعدى قوة الطفل، وثانيًا لأنها تثبط عزيمته.

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساسًا لكل علم، وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درسًا نظريا بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما فى نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ. والنحو والبلاغة فى نظر ابن خلدون كما هما فى نظر سبنسر نوع من فلسفة اللغة؛ ولهذا يجب ألا نعلمها للطفل إلا متى بلغ أشده.

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض اللغويين المتمكنين من مادتهم لايحسنون التعبير عما فى أنفسهم بطريقة صحيحة، ولكن القصور عن التعبير ليس قصورًا فى التفكير.

يقول ابن خلدون أيضًا إنه من العبث أن نعلم الأطفال المنطق كى نعودهم التفكير الصحيح لأن المنطق ليس إلا وصفًا للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تعليلها وهو نوع من التاريخ الطبيعى لتلك الملكة، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عندما يصل الفكر إلى نضجه.

وليس من مبرر لعادة شائعة فى جميع الأقطار الإسلامية تقضى بحفظ القرآن فى بدء كل تعليم، ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جدًا ويحميه من شر الرذائل كلها.

وليس الأمر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله، وأنه يجب ألا نقلده وإذًا فتأثيره فى اللغة باطل. أما تأثيره المعنوى فإنه يكون أبعد أثرًا إذا فهم الطفل ما يقرأ، ولهذا يفضل جدًا لمصلحة الطفل ذاته، وإجلالاً للقرآن، ألا يبدأ ذلك الدرس إلا حينما يصل الطفل إلى درجة معينة من التفكير.

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر ابن العربى ويوافق عليه. بيد أنه يقول: إنهما لن يفلحا فى تغيير هذه العادة لأن العادة طاغية مستبد.

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بادىء ذي بدء باللغة الأصلية لأن الدرس بلغة أجنبية ليس إلا نصف درس، والعلماء الأجانب الذين يدرسون بالعربية لايصلون إلى حسن التعبير، لا بلغتهم الأصلية ولا باللغة العربية. ويقول طبقًا لمبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه لا يستطاع الحذق فى فنين معًا: أنه لايستطيع معرفة لغتين معرفة جيدة.

ويجب على الأستاذ أن يفرق بين العلوم الإضافية والعلوم التى تدرس لذاتها، ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الأولى، فإن تلميذًا يريد التبحر فى النحو مثلا قد يفنى حياته دون الوصول إلى بغيته، بيد أنه يجب أن يلم ببعض العلوم الأخرى إلى حد ما. يقول مؤلفنا علموا تلاميذكم المبادئ العامة الضرورية للعلوم الإضافية فإذا أراد أحدهم أن يتخصص فى إحدى هذه المواد فاتركوه وشأنه لأن واجبكم ليس أعداد الإخصائيين وإنما أعداد التلاميذ ليكونوا كذلك.

ومن الضرورى لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى وتطوره من الحداثة إلى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء بتعليم الأطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك إلى معارف أصعب وأكثر تعقدًا.

أليست هذه الفكرة الأخيرة تذكرنا بفكرة بستالوتزى فى هذا الشأن؟

لاريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يعالجها إلا عرضًا.

بيدا أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة فى فهم ماذا يمكن أن تكون التربية وفى تنظيم تثقيف أذهان النشء.

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها، ويصل فى هذا البحث إلى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون هذه المادة. فالأفكار التى يبديها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة فى المدن وفى الصحارى وبين اللغة القديمة، ومقارنته الجمة الصدق والنضج بين الشعر العربى فى المشرق والمغرب، ونظريته فى أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها، نحو خاص وبلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الأدبى، وأن اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعى للغة القديمة: كل ذلك يرفع ابن خلدون إلى صف علماء العصر الحديث. على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحللها.

خاتمة

قال ابن خلدون: «وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول فى هذا الكتاب الأول الذى هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئًا فشيئًا إلى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون».

بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته، ولكن الطريقة التى رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دي بوئير، وقد تأيدت سيادة الشعب التركى - التى بدأت فى عصر ابن خلدون بتوطيد دعائمها فى العالم الإسلامى - نهائيًا بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن، وسحق الفاتحون العلوم والفنون فى طريقهم، وزالت كل ثمار الحضارة الإسلامية ذات البدائع الجمة أينما وطئت أقدامهم، ورأيى أن السبب الجوهرى فى اضمحلال الدولة العربية ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركى.

ففى إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطهاده لاجئة إلى مصر، ويوضح تاريخ الآداب بمصر فى القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء،

ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر فى ذلك العصر كانوا تركًا، فقد كانوا – كما قلنا – فى الفصل الأول، تُركًا فى الجنسية، ولكن مصريين فى التربية والحضارة، هذا فضلاً عن أن تأثير الملوك فى الأمة المصرية وفى إعمال عبقريتها الحقَّة كان ضئيلاً جدًا لا سيما إذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للأمة المصرية فى الفاتحين لها وفى سادتها، وهو تأثير ينم عن حياة وشخصية عظيمتين، والدليل على ذلك موجود فى تاريخ مصر أولا، وفى أن مصر لم تتلق قط علمًا ولا فلسفة بل دينًا – ولا سيما النصرانية – إلا طبَّعته بطابعها أو «مصَّرته» إذا صح التعبير[١].

وإنى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكدًا أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلانية فى مصر[٢] مدة طويلة لكان الذهن المصرى من تلقاء نفسه ملائمًا للأذهان الأوروبية فى الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال – بل أن يقدم – قسطه من الرقى العام للحضارة.

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كئودًا فى سبيل ذلك التقدم، فنامت مصر بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة، ولم تستيقظ إلا بتأثير الحملة البونابارتية المبارك، فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها، وإنى أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوروبا، وفى مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه الماضيين.

ليس من المدهش إذًا ألا يصادف عمل ابن خلدون المهم ممن جاءوا بعده من يستأنفه أو يغيره أو يكمله وأن العالم الإسلامى لم يعرف شيئًا من الفلسفة الاجتماعية إلا هذا الأساس الذى وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد، ولم تتقدم المباحث الاجتماعية إلا فى أوروبا حيث وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم من الرقى.

ونحن لم نرد أن نعطى ابن خلدون فى تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق، بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه، وتحرينا بالدقة

(١) نعرف طرافة المدرسة الإشراقية السكندرية.

(٢) يجب أن نذكر القطائع التى ارتكبها سليم عند مقدمه.

ما هو مدين به لغيره، وما ابتكره غيره قبله فى الموضوع الذى عالجه، وقد كانت غايتنا الجوهرية هى أن نُعرِّف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء فى مصر أو أوروبا بمفكر لا يعرفه جيدًا سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة.

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر

رسالة للأستاذ فون فيسنديك نشرتها مجلة الدويتشه
رونتشاو الألمانية فى عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الألمانية
محمد عبد الله عنان

IBN KHALDON

Ein arabischer Kulturhistoriker von 14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49. IV.

- ١ -

دهم الإسلام فى القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت فى الوقت نفسه دعائم الخلافة فى بغداد تحت أقدام المغول، فنهضت أسرة الأيوبيين الكردية التى تولت عرش مصر لقيادة العالم الإسلامى وخلفتها فى ذلك أسرة المماليك التركية التى أقصت الجيوش الصليبية عن الأراضى المقدسة نهائيًا وردت هجمات المغول نحو الغرب.

واعتنق خلفاء جنكيزخان الإسلام بسرعة، وبرزت من بين الأنقاض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية، فكان قيامها رمزًا لصولة الإسلام، وكذلك وثب الإسلام فى الشرق الأوسط فى أثر المغول، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم، ونهضت معه الدولة العثمانية التى دفعت حدودها فى القرن الرابع عشر إلى أدرنة، وقضت على دولة الصرب فى موقعة اضرل ومن ثم اكتسحت دولة البلغار، وأسس خلفاء تيمور فى القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التى أزهرت فى ظلها شعوب خاملة أيما إزهار حتى عملت فرنسا وإنجلترا على تقويض صروحها بما بذلتاه من الجهاد فى سبيل اغتصاب الهند، وكان للإسلام أيضًا منعه وصولة حينما كان مماليك مصر يشملون الخلافة برعايتهم، بل لقد نال ذلك الإسلام فوزًا باهرًا فى القرن التاسع عشر فى الصين وفى أرجاء إفريقية.

وكانت منطقة النفوذ الإسلامية فى الغرب خلافة قرطبة الأموية التى أسسها الأمير عبدالرحمن الأموى عقب انتصار أبى العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثانى، واستطاع ملوك الطوائف أن يقاوموا الإسبان زمنًا بمؤازرة الدول البربرية التى قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التى نشأت فى الصحراء ودولة الموحدين التى نشأت فى بلاد الشوس، بيد أن تلك الدول اضمحلت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر، ولم يبق بالأراضى الإسبانية سوى فرع من النصريين يرعى فى غرناطة مهدًا للفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراكش وبنى مرين سوى بلاد ضئيلة فى الجنوب مثل رنده، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة، ونشأ على أنقاض بنى مرين ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبدالواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صغار ورثوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها الخاص يحارب جاره أو رئيسه المزعوم، بيد أن إفريقية الإسلامية لم يعتورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتئذ يتخبط فى ظلماته إذ إنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيرًا وتربية.

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الإسلام ولد بتونس مؤرخ هو أحد تلك الرءوس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى، فى سنة ١٣٣٢ اكتحلت عينا أبى زيد عبدالرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم، ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذى كان الفرنسيون أول من دنس مسجده كانت إفريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهدًا للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الأخير على الاستئثار بذلك الفخر أشد المحافظة، على أن هيبتها السياسية كانت قد تقلصت سراعًا منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغالبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠هـ وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكمًا لمصر سنة ٨٦٨هـ ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة، وتسربت من هاتين الدولتين نزعة إلى التوسع والفتح فى

مناطق البحر الأبيض فبسط الأغالبة سيادة الإسلام على صقلية وسردانيا وهددوا روما وعاثوا فى سواحل إيطاليا وبروفانس ونفذوا إلى وادى الرون شمالاً حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلا، ولعل الأغالبة قدروا فى صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الأندلس على يد كارل مارتل، كذلك قامت فى إفريقية دولة الفاطميين الشيعية التى كان قيامها على يد عبيدالله الإسماعيلى المهدى حادثة مدهشة فذة فى حوادث التاريخ، على أنه سرعان ما انقضى العهد الذى كان الإسلام ينفذ فيه إلى أقطار الفرنجة والذى استطاع فيه مغامر كعبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطرة.

ونشأ أمراء بنى حفص على أنقاض دولة الموحدين التى سادت أشتات المنطقة الغربية زمنًا قصيرًا وتوطدت دعائم ملكهم بتونس، وكان كبيرهم شيخ هنتاتة أبو حفص الذى كان قد عينه الموحدون حاكمًا لأشبيلية والأندلس الغربية، وعمه أبو زكريا حاكم إفريقية الذى استقل بولايتها سنة ١٢٨٨، ولم يكُ لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون إلا صورة براقة فى غير البلاد التى افتتحها الأتراك، وكانت السلطة الحقيقية فى يد رجال من البطانة والحكام طالما ثاروا على ملوكهم، وفى عهد بنى حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا فى الحرب الصليبية السابعة.

وينتسب مؤرخنا إلى أصل من أصول حضرموت فى جنوب بلاد العرب، وكان جده قد استقر أولا بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته إلى أشبيلية حيث سمت آمالها وأمنياتها وفاز أفرادها بمناصب مهمة فى إدارة الحكومة والجيش ولبثوا يشاطرون هنالك مصير الدولة المتقلب، فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الأسرة إلى سبته، ولما سطع نجم أبى حفص رحلت إلى تونس واتخذتها مقامًا لكى تستظل فى منفاها بحمايته، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الحاجب (رئيس الوزراء) للأمير أبى حفص ثم صار وزيرًا لخلفه المستنصر، أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانخرط فى سلك الجندية أولا غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة فى عصر أزهر فيه درسها حتى صار من كبار فقهائها وعلمائها.

ففى تلك البيئة، وفى مهد هذه التقاليد نشأ عبدالرحمن، وكان من الواضح بادئ ذى بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية، ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه، وألفى فى تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الأقطاب فرصة يانعة للإتقان، وكانت معاهد العلوم الإسلامية فى ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيما إفاضة، وكانت التربية الإسلامية قد اتخذت فى ذلك الحين أيضًا صبغة مدرسية تامة، ولكن ميدان التعلم بقى شاسعًا مترامى الأطراف مثلما كان فى الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها، وقد عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فأدى إلى أن يتخذ «الإجماع» وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وأن تعتور العقائد الثابتة تغييرات عديدة، ولما كان ارتباط الشريعة الإسلامية بالدين شديدًا، فإن العلوم القانونية لم تتعد حدود التفكير المدرسى الدينى، ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المدنيات الأجنبية الذى كان ينمو كلما أخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة، ونشأت فى ظل الدولة العباسية تلك المدنية التى تعرف بالمدنية الإسلامية، وكان لامتزاج الحضارة الإسلامية ببقايا المدنيات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من مدينة حران السورية أهمية خاصة فمنها كانت تتسرب بدائع الحضارة اليونانية إلى نظم القرن التاسع، وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور الباهرة فى فارس وهى التى كان الملك العظيم كسرى أنوشروان يدعو إليها منذ عهد يوستنيان تلاميذ أفلاطون المنفيين من أثينا، ولم يستطع مفكر أن يبتدع شيئًا جديدًا يضيفه إلى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى، بل قلما نبغ مفكر حر كابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين، وإن كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن طفيل نبغوا فى عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الأفكار التى تأثرت بها أوروبا فى القرون الوسطى أيما تأثير.

وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها العويصة على نمط التقاليد الأندلسية، وكانت أساليب

قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الأساليب وأحبها، وكان المسلم الإسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع إلا بالتطبيق العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق، وما كاد يختتم دروسه الحارة المستفيضة التى شفعها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعتبرة وأمهات الرسائل حتى ميدان الحياة العملية وهو فتى لم يجاوز العشرين من عمره، فعين أمينًا (سكرتيرًا) للسلطان أبى إسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الأمير أبا الحسن المرينى فى القيروان سنة ١٣٤٨، على أن اضطراب شئون بنى حفص وكفاحهم المستمر ضد من ناوأهم من متغلبى النواحى المجاورة لملكهم حمل ابن خلدون على أن يفكر فى البحث عن العمل فى بلد آخر فسافر إلى فاس وتقدم إلى السلطان أبى عنان المرينى فعينه أمينًا لشئونه، وكانت فاس - التى لاتزال إلى الآن مهد الدعوة إلى درس الشريعة بالأساليب المحافظة لعهد بنى مرين - مركزًا ممتازًا لبث العلوم والمعارف، وانتهز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة لأن يعقد روابط علمية مهمة، على أنه سرعان ما اضطر إلى أن يعانى تقلبات البلاط الإسلامى ومفاجآت السياسة فإن علائقه بأمير بجاية الحفصى جعلته موضعًا للريب فقبض عليه وأودع السجن، فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم بشئون الدولة سراحه وأعاده إلى منصبه، ثم رقاه السلطان الجديد أبو سالم أمينًا لديوانه ورئيسًا لمجلس شوراه، ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى تجرد لمناوأته، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعتزم مغادرة فاس ورحل إلى غرناطة التى كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرينيون بتدخل ابن خلدون حاكمًا لرنده إحدى ولاياتهم كى يجعلها قاعدة للعمل على استعادة ملكه، وهنالك ارتقى ابن خلدون إلى أسمى المناصب وانتدب سفيرًا إلى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبة والقلاع)، ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسى الحازم والمؤرخ البارع الذى ما زالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرية، فاضطر ابن خلدون إلى

مغادرة غرناطة التى بهرته علومها وفنونها الزاهرة الزاهرة من تدهورها السياسى، وعاد إلى إفريقية وانتظم فى خدمة الأمير عبدالله الحفصى حاكم بجاية، فلما قتل عبدالله ابن عمه الأمير أبا العباس حاكم قسنطينة واستولى على بجاية التحق ابن خلدون بخدمة السلطان أبى حموم حاكم تلمسان أحد أمراء بنى عبدالواد وسعى لديه فى العمل على انتزاع بجاية من أبى العباس مؤكدًا له تعضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبى إسحاق أمير تونس محالفة هجومية، ولكن ذلك المشروع انهار لأن أمير تلمسان اشتغل بخلافه مع عبدالعزيز المرينى سلطان فاس فسعى ابن خلدون فى تركه واستأذنه فى السفر إلى غرناطة، وفى أثناء مسيره قُبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبى حموم، فأقام فى فاس حتى توفى عبدالعزيز ونشب العراك بين الطامحين إلى عرشه، ثم عاد إلى غرناطة.

وهنا يبدأ عهد جديد فى حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمى على مهام السياسة والدولة، لم يقم إلا قليلا فى غرناطة حتى اتهم بالاشتراك فى التآمر على خصمه ابن الخطيب، فعاد إلى تلمسان وإلى أميرها مرغمًا متألمًا ثم عهد إليه الأمير بأن يسعى فى استمالة بعض القبائل العربية القوية فانتهز الفرصة للفرار وأقام أعوامًا أربعة فى قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة، وهنالك بدأ كتابة مؤلفه التاريخى العظيم.

وإذا كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة فى مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون إلى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمى بالرغم من دسائس البلاط والبطانة، ولكن ريبًا معينًا حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به إلى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئًا من الحرية التى كان ينشدها لإتمام مشروعه العلمى فانتحل الحج عذرًا للسفر واستقل مركبًا إلى مصر فى سنة ١٣٨٢م فرحب به طلبة العلم هنالك وبدأ إلقاء محاضراته فى جامعة الأزهر الطائرة الصيت، عندئذ ثم عُين أستاذًا للتعليم فى ذلك المعهد العالى، وأخيرًا أسند إليه منصب قاضى قضاة المذهب المالكى، ففى ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية

والخروج على الفرائض فثار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضمروا له العداوة والبغضاء، وأراد الشعب القاهرى - ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفت لنا قصص ألف ليلة وليلة كثيرًا من صوره وعواطفه فى عهد المماليك - أن يتخلص من المغربى الأجنبى، فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ إلى الدرس ثانية، وذهب ليقضى بقية أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينة لم تتخللها سوى رحلة إلى الحجاز لقضاء مناسك الحج، وفى سنة ١٣٩٩م عين ابن خلدون قاضيًا للقضاة مرة أخرى فعاد إلى سابق جهوده فى الإصلاح حتى توفى معضده وصديقه السلطان برقوق سنة ١٤٠٠م ففقد منصبه مرة أخرى.

وكان مماليك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الإسلام ضد المغول منذ انتصار المظهر قطز على هولاكو فى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠، واقتاد قائدهم الشهير بيبرس الذى انتزع أنطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصًا زعم أنه من سلالة العباسيين يسمى أبا القاسم أحمد واعترف به رئيسًا روحيًا،فلما اعتنق المغول الإسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأثروا بتراث العباسيين وحمايتهم، وتأثر تيمورلنك بذلك التنافس فظهر فى سوريا سنة ١٤٠٠م على رأس أجناده التتار غازيًا لدولة تيموجن، فهرع إلى لقائه السلطان فرج واصطحب معه ابن خلدون، ولكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين إذ نمى إلى السلطان إن القلاقل دبت فى أنحاء مصر فعاد أدراجه إلى القاهرة تاركًا السوريين إلى قضائهم، ورفضت الحامية المصرية فى دمشق التى كان تيمور لنك يحاصرها أن تفاوضه، فانسل ابن خلدون سرًا إلى المعسكر التترى وقابل تيمور لنك وقدم إليه القسم المتعلق به من تاريخه العام، ثم أوفده الفاتح إلى القاهرة مع نفر من العلماء، وبينما اتجه تيمور إلى الكرج والأناضول حيث هزم بايزيد العثمانى فى أنقره فى ٢٠ يوليه سنة ١٤٠٢م شر هزيمة وأسره، عاش ابن خلدون فى القاهرة عالمًا وفقيهًا ضليعًا وعين مرارًا آخر فى منصب قاضى القضاة حتى توفى فى الرابعة والسبعين من عمره فى ١٥ مارس سنة ١٤٠٦.

- ٢ -

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلمس ذلك السر فى حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حياته وتقلباتها، وأدوار رفعته ومحنته، إذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات، وأن هذه ترجع إلى ظروف الحياة اليومية، على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير عناء فى ذلك التطبيق لأن ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه فى العلم وذكائه الخارق فى النفاذ إلى أغواره، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للمؤثرات التى تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها، وبعضه أثار اضطرابًا فى أعماق نفسه: فقد رأى ودرس كل شيء، ولم تخمد نار فؤاده الملتهب، أو تهدأ ثائرة حياته الحافلة بمختلف الحوادث إلا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقت عليه مصر والمغرب من كنوزهما أيما إغداق، كان هوى العلم وظمأ المعرفة يدفعانه إلى اختبار الأمور وتمحيص الحقائق، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص فى بحار الدرس ويعالج صنوف التأليف، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز إلى ميدان الاختبار والتحصيل العملى، وللسنين الأخيرة التى قضاها ابن خلدون بمصر مزية خاصة، فقد تولى هنالك منصب قاضى القضاة مرارًا غير حافل بما كان يثيره الخصوم فى وجهه

من المتاعب والصعاب، فلم تثنه دسائسهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان علمه وفضله حتى دعاه إلى القضاء فلبى الدعوة، ولم تدفع المؤرخ إلى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية فى عالم الحقائق وإثباتها بالتجارب الحسية، ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر فى مؤلف ابن خلدون، بل هو منشئ البراعة الرائقة التى امتاز بها المؤرخ بعد أن ألقت به غمار الحوادث إلى خدمة كل ملوك عصره فى إفريقية والأندلس، على أننا نلاحظ أنه لم يجد ثمة مجالا يتسع فيه الإعراب الحق عما فى نفسه وسريرته، كان ابن خلدون إذا عنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد فى نجاحها أقل غرم، وكان عرضة للتأثير والاستمالة، بعيدًا عن حياكة الدسائس، وكان الإخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته، وكان إذا ما جنى ثمار عمله بمهارة خارقة لم تتوفر فى رجل عن معاصريه، وقد نظم لمؤلفه معينًا لا ينضب من العلوم والمعارف التى كان يستقيها من جميع المصادر، من الكتب العديدة، ومن كل مصدر أو شخص احتك به، من كل مسافر أو تاجر أو موظف، وكانت هذه المصادر تتقاذفه من كل ناحية فيعيها ويصوغها فى قالب فنى رائع الفصاحة، وكان إمامًا للغة لا يترك فرصة تعرض لصقل عبارته الحضرمية، فخورًا بعبارته العربية النقية، وقد تكللت جهوده فى ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر.

من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصنًا شامخًا من العلم المتين والابتكار المطبوع، رغب المؤرخ المغربى عن المعرفة العامة الشائعة وأبى إلا أن يشق لنفسه طريقًا حادثة لم تطرق من قبل فى عرض الوقائع والنتائج التاريخية، نسقها بأسلوب طريف خاص به، وإن فى لهجة التشاؤم السائدة فى أسلوبه، وطريقة تدليله، لحجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذى عاش فيه قد أقنعته بانحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهيار دعائمها، كان المنظر الخارجى للقصور المغربية براقًا خلابًا تزهو فيه الفنون والعلوم والآداب، ولكن سلطان

الإسلام فى المغرب كان يسير إلى التفكك والاضمحلال سيرًا سريعًا مستمرًا، وكان البربر الذين تولوا الزعامة فى الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ إلى ذروة مجدهم، ووصلت القوة القاهرة التى استأثر بها المرابطون والموحدون حينًا إلى نهايتها، وألفى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذى كان يرقبه بعين ثاقبة محوطًا بسياج من أنقاض السيادة الغابرة، فكان يتألم لتداعى صروح الهيبة العربية أيما تألم، ولم يرق له أو يرضه مدفوعًا بالنزعة القومية أن تتقدم الشعوب التركية إلى زعامة الإسلام فقد كانت عربية ابن خلدون أشد فى ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى، ولا يعترض على ذلك بانتسابه إلى أصل عربى نزح إلى الأندلس فإن الدماء العربية انسابت إلى عروق الغرب، وابن خلدون عربى أندلسى صميم.

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى فى الآداب العربية، وقد اعتبر بحق أنه إمام لمدرستى مكيافيلى وفيكو، ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسيتهم فإن العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الإسلامى موضع الاحترام، فقد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية فى درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما.

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر، بيد أنه يجب ألا نقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجنسية، إن بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون إلى شعوب مختلفة وإن صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالمى هو الإسلام، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانية لأن إلمامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقشف أكثر اعتدالا وروية، ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ، كان كل مسلم متوسط التربية ملمًا على الأقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن، وكان من يعنى

بدرسها يحاول أن يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم، وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى أوروبا فى القرون الوسطى، ولئن قيل بأن المغول لم يسحقوا نظم التربية والمعارف العامة تمامًا فإن عواصف العصر المغولى وما جرته من الويل كانت لها آثار بعيدة الغور.

وقد كانت الحوادث العاصفة التى شهدها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعًا له إلى أن يتلمس من خلالها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها، ويرى المؤرخ أن الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة، ومع اعترافه من الوجهة النظرية بإمكان انحرافها فإن افتراض ذلك لا يتعدى ثبوت الحوادث السياسية، وهى حالة لم توجد فى نظره، أدت به ملاحظاته ومشاهداته إلى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية، وأن يرى أمامه مقياسًا ثابتًا للرفعة والهبوط، وفى رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم فى الغالب إلا أجلا قصيرًا ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة القوية وقدر هذا الأجل بنحو مائة وخمسين سنة، واستنتج من درس نهضة الدول المرابطية والمهدية (الموحدين) والمرينيين أن الدول التركية التى نهضت فى عصره لن تعمر أكثر مما عمرته تلك الدول الإسلامية.

وكذلك يرى ابن خلدون أن كل شىء يتبع مجراه الأبدى، فمن البداوة والتجول تتحول الجماعات إلى الثبوت ثم تأتى الحضارة والرفاهية ويعقبهما الانحلال، والحق يقال إن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة، فهو كسليل حق للمدرسة الإسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة إذ لا ريب أن الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته، وتبقى تلك الأصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الإسلامية وحدها لأن المؤرخ وإن يك قد امتزج شخصيًا بأبناء قشتالة وحادثهم فى تاريخ الفرنج وأحوالهم، فإن معارفه بالنسبة للعالم غير الإسلامى بقيت ناقصة مبتورة:

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة، ويعتقد أن عاطفة الاجتماع هى أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض، ومنها تبرز الأسرة فالجماعة فالجنس، ومن الجنس تتكون الدولة، وفى الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الأفراد عاطفة القومية أو الجنسية، ومن هنا تطرق ابن خلدون

إلى فكرة «الوطنية» التى هى فى رأيه قوام الدولة وعمادها، ولقد درس باعتباره عربيًا معضلة تلك الدول العربية التى تنهض فجأة ثم تنهار دعائمها كذلك، وانتهى إلى أن البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم، أما الأخلاق فقد صورها المؤرخ أدق تصوير، وقد ضرب لنا مثلا حقًا بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والتقشف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بعرى القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم، وذهب إلى أن العرب لا تقوم دولتهم إلا بزعامة نبى أو مؤثرات فكرة دينية، وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ، فمن الغريب المدهش إذًا أن يشهد المرء دولا جديدة تقوم فى الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعامة فكرة الوطنية العربية! ثم أنه لا ريب فى بطلان هذا الزعم وقد محا أثره فصل سوريا وجهود تبذل فى أن تحل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعمونه بنظريات الحق والعدالة، على أن تقديرات ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن فى جميع الأحوال خلوًا من الحقيقة والصدق.

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية التدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم، بيد أنه إذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيغ أكثر تعبيرًا عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريرته، وإنك لتشعر بذلك عندما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الأمصار، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر وأعجب باستعداد البدو للنبوغ فى العلوم والفنون، وذهب إلى أن الصفات العربية القديمة لم تك تنقصها آية من آيات الحضارة التى أزهرت فى غرناطة والقاهرة، وهذه ثغرة بين النظر والتطبيق فى فلسفة ابن خلدون.

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الأسر واضمحلالها لأن الدولة والملك فى نظرة كما هما طبقًا للتعاليم الإسلامية أصلان لا ينفصلان[1] وهذا سبب تفريقه الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة

(١) ولكن قامت بالأندلس فى أشبيلية وقرطبة جمهوريات أرستقراطية صغيرة لآماد قصيرة.

الدنيوية (السياسية)، والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك فى الدولة الأموية، فقد قامت من بعض الوجوه بمناوأة تعاليم محمد، ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقذفوا الأمويين بعد سقوطهم بكل إثم ونقيصة، ونزح عبدالرحمن الأموى إلى إسبانيا فبقيت هنالك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الأندلس عنها ثوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما نفذت إلى عقل المسلم الإسبانى تلك الأفكار الحرة التى سادت حسنًا فى البلاط الأموى.

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعية محوطًا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال إنها علامة من علامات سقوط الدولة - وهذا الرأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملمًا بفلسفته تمام الإلمام.

ومما يستدعى النظر ويستحق الإعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة فى تكوين أخلاق البشر وأبدانهم، فقد ذكر أن البربرى يعيش فى الصحراء عيشة العربى بينما يتخذ فى مرتفعات جبال الأطلس صفات خاصة ويبقى مختلفًا عن العربى تمام الاختلاف، وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى وغيرهما، أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب فى القرون الوسطى على أنه كتب فصولا كثيرة عن إدارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية، وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره فى قوى الدولة الداخلية، وذكر كيف يقضى سوء الإدارة المالية والإسراف دائمًا على الدولة بالفناء، وذلك حينما تتضعضع القوى العسكرية والمالية وتشتد زيادة السكان، وتختفى الرغبة فى التغلب على شعوب همجية جديدة، وكيف أن عملية التحول من البداوة إلى أرقى درجات الحضارة والاستحالة من هذه إلى الاضمحلال عملية أبدية وأنها فى نظره لا تستمر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة.

وقد يلوح للألمانى فى الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادئ الفياضة بالتشاؤم ليست على الإطلاق من مبتكرات مفكر أجنبى، فإن الإمبراطورية الألمانية لم

تعمر إلا أجلا قصيرًا ثم ذوى غصنها غض الإهاب إلى عالم الفناء بسرعة خارقة، فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التى أوردها الكاتب العربى عن سقوط المرابطين والموحدين؟

إن مبادئ ابن خلدون تقدم الآن إلى المتأمل فرصة صادقة: يقف مؤرخ الحضارة الإسلامى العظيم وحيدًا فى المشرق لم يعقبه خلف، ولم ينسج على منواله ناسج، ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو إليه على أوروبا فى القرن التاسع عشر أصح تطبيق وأتمه، وتدوى ميول المفكر والسياسى الإفريقى فى معترك الحوادث مهما كانت وجهتها دويًا يتردد صداه فى عالم أفكار عصرنا، والظاهر أنه ليس للإنسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية، على أنه ليس ثمة من ضرورة لأن يستسلم المرء إلى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل، وفى وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس: «إن العاطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراسخة تستطيع أن تهدى شعبًا هوى إلى ظلمات القدر الجائر».

محمد عبد الله عنان

المحامى

فهرس كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

الفصل الخامس - الظواهر الاجتماعية للحياة اليومية

الفصل السادس - الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر - السياسة

الفصل السابع - الخلافة

الفصل الثامن - الخواص العامة لحياة الحضر

الفصل التاسع - وسائل الكسب

الفصل العاشر - العلوم